3 1761 09702577 9

DE L'ESSENCE

DES

PASSIONS

2661-77. — Corbeil. Typ. et stér. de Crété.

Psych
M221

DE L'ESSENCE

DES

PASSIONS

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE ET MORALE

PAR

EUGÈNE MAILLET

AGRÉGÉ DES LETTRES ET DE PHILOSOPHIE
DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR SUPPLÉANT DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE SAINT-LOUIS

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1877

110 v-26
15/5/11

A

M. E. CARO

MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE
ET DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

Hommage respectueux et dévoué

PRÉFACE

L'idée de l'*Evolution* et celle de l'*Association* occupent une assez grande place dans l'*Étude* qu'on va lire. Nous ne croyons pas nécessaire de nous en justifier, puisque tout le monde aujourd'hui accepte en partie ou discute au moins ces idées ; mais nous tenons à dire que, si nous en avons fait librement usage, c'est parce qu'elles sont, à notre avis, susceptibles d'être conciliées dans une très-large mesure avec l'idée spiritualiste ; et nous ne voulons point parler ici d'une conciliation extérieure et forcée, mais bien d'une conciliation intime et organique, fondée sur une connaissance sérieuse du développement de l'âme, des lois qui régissent ce développement et de la finalité qui le domine.

L'ardeur des controverses contemporaines et l'hostilité en apparence implacable des doctrines, quelquefois

même des hommes, ne doivent pas sur ce point nous faire illusion. De ce que des théories se livrent sous nos yeux une lutte acharnée, il ne résulte nullement qu'elles n'apparaîtront pas un jour comme des parties intégrantes d'un même système. L'histoire de la philosophie nous offre vingt exemples de ces conflits de doctrines qui semblaient devoir être éternels et qui se sont promptement apaisés. Si l'évolution et la finalité, si l'association des états de conscience et la réalité substantielle de l'âme n'ont rien d'*inconciliable en soi*, ce ne sont pas les vains cris de guerre que nous entendons aujourd'hui qui empêcheront dans l'avenir les rapprochements désirables, les synthèses nécessaires. Gardons-nous d'attacher trop d'importance à la contradiction des formules ; elle ne cache pas toujours la contradiction absolue et irrémédiable des idées. Dans l'ordre des choses de l'intelligence, les oppositions se manifestent d'abord et tendent à s'exagérer ; ensuite seulement les analogies se révèlent à leur tour et dessinent à nos yeux la continuité longtemps inaperçue. Les doctrines nouvelles, ou qui se croient telles, commencent par courir à leurs conséquences les plus extrêmes ; elles ne se préoccupent pas dès le premier moment de se mettre d'accord avec les théories qui les ont précédées ; il semble, au contraire, qu'elles aient besoin,

pour bien prendre possession d'elles-mêmes, et surtout pour fixer l'attention publique, de se présenter tout de suite avec des caractères nettement tranchés et comme des réactions plus ou moins violentes contre les idées qui dominaient avant elles. Mais cette période d'empiétement et d'audace ne peut durer toujours. Il vient une heure où ces mêmes doctrines, après s'être affirmées d'une manière exclusive, sentent leur impuissance à expliquer la réalité tout entière et sont contraintes de chercher un point d'appui dans les conceptions antérieures dont elles s'étaient déclarées hautement les adversaires. Les théories évolutionnistes et associationnistes commencent à entrer dans cette voie. En Allemagne même, plusieurs partisans du système de l'évolution se dégagent aujourd'hui des exagérations du transformisme et se rapprochent de la croyance à la finalité. D'autre part, les psychologues anglais tendent visiblement à rétablir, sous l'association des sensations, la réalité substantielle du *moi* qu'ils avaient d'abord si audacieusement méconnue. Peu à peu les dissonances s'affaiblissent, les aspérités s'émoussent, les points de contact et de soudure se montrent, les harmonies s'ébauchent. C'est le moment pour le spiritualisme de reprendre et d'appliquer aux nouveaux problèmes de la nature et de l'âme son rôle conciliateur et éclec-

tique. Il est assez large, il est assez fort, il possède une assez grande puissance d'assimilation pour attirer à lui ces doctrines adverses, pour les absorber dans son sein, pour les pénétrer de sa substance, pour leur imposer sa forme.

Malheureusement, il ne faut pas nous le dissimuler, la disposition générale des esprits ne se porte pas actuellement de ce côté. Ce ne sont pas précisément les doctrines elles-mêmes qui se déclarent inconciliables, ce sont les tentatives de conciliation qui semblent à beaucoup de personnes ou prématurées ou chimériques et qui ne rencontrent point assez de faveur. On dirait que nous ne sommes pas encore suffisamment reposés des ardeurs de la lutte, des excès de la polémique. Nous restons enfermés dans nos conceptions personnelles, sans en vouloir rien abandonner, rien atténuer. Nons perdons de vue que le progrès en philosophie a pour condition nécessaire un continuel échange d'idées. Et, cependant, quoi de plus vrai ? En philosophie, plus qu'en tout autre chose, il n'y a de fécondité que par l'union. Donner quelque chose de soi et recevoir largement des autres, telle est la loi de la vie intellectuelle en général, du développement philosophique en particulier. Qui méconnaît cette loi, se condamne à l'isolement, à l'exagération indéfinie de ses propres pensées, et par suite à la sté-

rilité. Nous réclamons, et à juste titre sans doute, la *liberté de penser ;* mais la comprenons-nous bien tout entière et sous sa principale forme ? Nous ne voulons point d'entraves extérieures ; soit ! mais ne serait-il point rationnel de briser d'abord les entraves intérieures, en refusant de nous enfermer dans un système exclusif et de repousser ce qu'il peut y avoir de bon dans les autres systèmes ? La vraie liberté de penser est en nous ; elle est dans une certaine souplesse, une certaine *fluidité* d'esprit, qui nous permettrait de nous mouvoir dans plusieurs directions et de recevoir la lumière de plusieurs côtés à la fois ; elle est dans une disposition à la condescendance et à la concession qui, seule, pourrait diriger vers la poursuite d'un même but toutes les forces intellectuelles d'un pays ou d'un siècle.

Cette disposition, plus libérale que celles qui règnent aujourd'hui, finira-t-elle par s'établir, et rendra-t-elle possible une conciliation sérieuse des systèmes contemporains sur les problèmes essentiels de la philosophie ? L'avenir nous l'apprendra. Nous ne proposons aujourd'hui que sur une question toute spéciale un de ces essais de rapprochement et de synthèse. Les personnes qui liront cette *Étude* reconnaîtront sans doute que les idées qui y sont proposées relativement à la nature des

passions ou de la volonté n'altèrent en rien la croyance à la liberté, ou l'idée d'une séparation réelle et profonde entre l'homme et le reste des êtres. S'il est établi, par exemple, que les passions sont attachées à des forces, à des énergies substantielles et vivantes, à des *volontés spécifiques* qui ne peuvent pas toujours être détruites d'un seul coup, cela n'enlève rien au pouvoir infini que l'homme possède et au devoir qui lui est imposé de refouler ces forces, de les modifier, de les convertir en leurs *équivalents dynamiques;* et c'est là absolument le libre arbitre. De même, s'il est prouvé qu'il doit y avoir une formation lente, une évolution graduelle de la volonté, soit dans l'individu, soit dans l'humanité tout entière, il n'en résulte nullement que la volonté cesse d'être la *caractéristique de notre nature* et un don spécial fait par Dieu à l'homme : tout ce qu'on peut légitimement en conclure, c'est que Dieu nous a confié le soin d'édifier nous-mêmes cette volonté, ce qui est en quelque sorte nous la donner deux fois.

La conciliation ainsi entrevue sur quelques questions de psychologie s'étend comme d'elle-même aux problèmes métaphysiques. Elle nous dispose à comprendre, par exemple, que la sagesse et la puissance divines auxquelles nous attribuons l'ordre du monde ne sont en rien diminuées, si nous pensons qu'elles ont déposé

dans les choses une tendance à se façonner et à se développer elles-mêmes conformément à des fins, mais en vertu d'une spontanéité, ici inconsciente, là plus ou moins réfléchie. Dieu ne sera pas moins grand parce qu'il aura fait de la nature, non un simple ouvrage, mais une merveilleuse et vivante ouvrière ; et notre respect, pour le Créateur, ne sera pas affaibli parce que nous jugerons, d'après une belle pensée de M. Spencer, qu'il est plus digne de lui d'avoir créé le monde *par évolution* que de l'avoir créé *par fabrication*.

Mais, peut-être, en reconnaissant que les idées évolutionnistes ou associationnistes ne sont point nécessairement opposées au spiritualisme, nous adressera-t-on une autre objection à laquelle nous avons à cœur de répondre quelques mots. On nous dira peut-être que ces idées sont du moins en dehors du développement de la pensée philosophique française, et qu'en leur attachant trop d'importance nous renonçons à cultiver les germes naturels du génie national pour nous mettre à la remorque et sous la tutelle d'une pensée étrangère.

Avouons-le : ce reproche, si nous le méritions, ne nous laisserait point absolument insensible.

Souvent, en effet, il nous est arrivé, à nous aussi, d'éprouver une inquiétude du même genre : on étudie beaucoup aujourd'hui en France, et certes avec une

curiosité bien justifiée, le mouvement philosophique des nations étrangères, de l'Allemagne surtout; mais il nous semble qu'on ne se préoccupe pas toujours assez de le rapporter à ce qui se fait ou pourrait se faire chez nous, et d'y chercher une excitation au développement de notre propre philosophie. Après nous être trop désintéressés de ce que l'on pensait dans les autres pays, ne tombons pas maintenant dans l'excès contraire ; n'ayons pas l'air de nous abandonner, de nous méconnaître, de nous asservir. Ce serait comme un aveu tacite et un funeste encouragement donné à ceux qui affirment, au delà de nos frontières de l'est, la décadence intellectuelle des races latines et l'inévitable prépondérance du génie germanique.

Loin de vouloir encourager une telle tendance, nous aimerions, au contraire, à la modérer, provisoirement du moins, et tant que pèsent sur notre pays les douloureuses conséquences de son abaissement militaire et politique,

Mentre che il danno e la vergogna dura.

Mais est-il bien vrai que nous nous exposions à ce danger en faisant sa part légitime à l'idée de l'évolution ou à celle de l'association?

Il faudrait pour cela que l'esprit de la philosophie

française fût absolument réfractaire à ces idées ; il faudrait surtout qu'il n'eût été pour rien dans leur formation et leur développement.

Mais qui donc oserait le soutenir ?

L'idée de l'évolution est partiellement française. On en trouve le germe dans une phrase très-précise du *Discours de la méthode*, et surtout dans la tendance générale de Descartes à faire sortir toutes choses de l'indétermination primitive par le seul effet des lois déposées dans la matière. L'évolution est au fond de la *continuité* de Leibnitz ; et ce philosophe n'est pas, sans doute, absolument étranger à la France. Au dix-huitième siècle, cette même idée de l'évolution se dessine d'une manière très-nette et très-hardie chez quelques philosophes français, et, par exemple, dans les *Pensées* de Diderot *sur l'interprétation de la nature*.

Quant au transformisme, qui implique si nécessairement l'évolution, comment méconnaître qu'il a son principe dans la pensée française ? Quand on considère la longue liste, chaque jour augmentée, des précurseurs français de Darwin, quand on songe surtout à l'autorité de divers savants de notre pays, qui, aujourd'hui encore, comme par exemple M. Naudin, ou M. Gaudry dans ses *Enchaînements du monde animal*, proposent les plus sérieux amendements à la théorie anglaise, on ne peut con-

tester un instant le droit de la patrie de Lamarck à tempérer les développements ou à prévenir les écarts d'une conception qui, en définitive, lui appartient en propre.

On en peut dire autant pour l'idée de l'association. Considérée d'abord sous la forme, si connue aujourd'hui, que Stuart Mill lui a donnée, elle n'est, en somme, qu'une reproduction, plus approfondie et plus systématique, de la pensée de Condillac ; pour ce philosophe comme pour Stuart Mill, le *moi* n'est qu'une collection d'états de conscience. Mais, indépendamment de cette conception qui nie la priorité substantielle du *moi*, la philosophie française a proposé sur l'association d'autres théories qui n'appartiennent qu'à elle. Les cartésiens ont expliqué, d'une manière très-originale, l'influence de l'association sur la conduite morale de la vie, sur la formation des habitudes, des caractères, des volontés. D'autre part, il nous serait facile de montrer qu'à notre époque quelques psychologues et physiologistes français, dont le nom se retrouvera dans la première partie de ces études, ont ébauché une théorie peu remarquée, peu connue, mais fort originale aussi, d'une association des diverses puissances dont se compose l'organisme de l'intelligence ou celui de la volonté. Cette théorie, si elle avait été développée et réduite en système, semblerait peut-être, sous quelques rapports, supérieure à celle des

associationnistes anglais ; elle pourrait, du moins, servir à la compléter ou à la rectifier. Ainsi donc, là encore, la philosophie française est, pour ainsi dire, *chez elle* plus qu'on ne veut le reconnaître ; elle a assez pensé, assez proposé, assez donné d'elle-même pour avoir le droit de soumettre à son contrôle les idées qui se sont produites sur les mêmes questions en dehors de ses frontières, pour les modifier, les redresser, les rapporter à son propre génie resté, quoi que l'on puisse prétendre, essentiellement spiritualiste.

DE L'ESSENCE

DES PASSIONS

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE ET MORALE

LIVRE PREMIER

DE LA PLACE DE LA PASSION PARMI LES PERTURBATIONS DE L'AME.

Examen critique de quelques définitions. L'étude des passions doit être rattachée à celle de tout un groupe de faits dans lesquels l'activité de l'âme se déploie d'une manière désordonnée et anormale. Des perturbations de l'âme et de la psychologie pathologique. — La connaissance des perturbations de l'âme exige la connaissance préalable de la nature de notre unité — L'unité du moi n'exclut pas une réelle multiplicité d'éléments subordonnés, ayant chacun son indépendance relative et sa vitalité propre. — Les perturbations de l'âme ont leur principe dans cette indépendance et cette vitalité des éléments subordonnés de notre être. — Considération psychologique sur l'essence générale de la maladie. — Considération sur le sommeil et les rêves. — Considération sur l'illusion et l'hallucination. — Considération sur la folie et ses formes. — De la passion; de ses rapports avec l'instinct; du caractère mixte de ses phénomènes. — Quelle est, dans ces phénomènes, la part de l'activité et celle de la sensibilité.

Bien qu'on ait infiniment écrit sur les passions, et, peut-être, plus encore dans notre siècle que dans tout autre, il resterait à présenter sur elles une théorie d'ensemble, ayant surtout pour but de déterminer avec précision leur nature, leurs limites, les différences qui les séparent de phénomènes semblables, avec lesquels on est au premier abord tenté de les confondre. Les descriptions savantes des passions, les

remarques ingénieuses et profondes sur leurs causes, leurs développements, leurs conséquences, ne font certes point défaut; on les rencontre partout, chez les philosophes, les moralistes, les orateurs de la chaire, les romanciers, les poëtes dramatiques, etc. ; on en remplirait des volumes; mais souvent ces descriptions et ces remarques s'appliquent à des faits qui ne méritent point à proprement parler le nom de passions. C'est donc surtout l'essence de ces manifestations si importantes et si variées de l'âme qui aurait besoin d'être dégagée et mise en pleine lumière. La psychologie contemporaine a fait un travail de ce genre sur un assez grand nombre de phénomènes dont les limites étaient incertaines et flottantes; elle les a distingués les uns des autres et a restitué à chacun ses véritables caractères ; nous allons essayer d'en faire autant pour les passions, et de distinguer dans ces phénomènes si complexes les éléments essentiels et vraiment constitutifs d'avec les éléments subordonnés et accessoires.

Pour montrer tout de suite combien il règne encore d'incertitude sur la véritable nature des passions, il suffit de se poser cette question bien simple : est-ce à l'activité, est-ce à la sensibilité, que l'on doit rattacher la connaissance des mouvements passionnés de l'âme ? On voit aussitôt éclater la contradiction. Les philosophes, les psychologues, considèrent surtout les passions comme des phénomènes sensibles, comme des états affectifs de la conscience ; et, sans méconnaître absolument l'activité qui s'y mêle, ils la rejettent en général au second plan ; quelquefois même ils vont encore plus loin, et réduisent les passions à n'être que des pensées; c'est ainsi que Descartes les appelle des perceptions et que Spinosa voit en elles des idées confuses et inadéquates. Au contraire, les romanciers, les poëtes dramatiques, plus disposés à saisir partout le mouvement et la vie, veulent que les passions soient par-dessus tout des manifestations extraordinaires de notre activité physique et morale. Cette opinion, il faut bien le reconnaître, est beaucoup plus conforme que

l'autre au sentiment général. Nous parlons tous les jours d'exciter, d'apaiser, de déchaîner les passions ; nous disons que le devoir de l'homme est de lutter contre elles, de les réprimer, de les vaincre ; toutes ces expressions indiquent assez que les passions ont un caractère essentiellement dynamique ; elles sont par-dessus tout des forces, vivantes au fond de nos âmes, et qui, toujours prêtes à se déchaîner, ont besoin d'être toujours contenues.

Si la psychologie n'est point encore parvenue à dégager suffisamment l'essence des passions, et à les distinguer du courant d'états de conscience, de sentiments et de pensées, qui en accompagne d'ordinaire le développement, mais qui ne les constitue pas, cela tient, croyons-nous, à ce que le domaine si vaste de l'activité, et surtout de l'activité inconsciente, de l'âme, n'a encore été exploré que d'une manière imparfaite. Nous avons bien coutume de dire qu'il y a de l'activité au fond de tous les phénomènes de l'âme, dans tous les faits intellectuels et dans tous les faits sensibles ; mais nous ne suivons pas cette idée dans ses dernières conséquences. Oui, il y a de l'activité dans toute pensée ; mais c'est qu'au fond toute idée est un phénomène actif, qui retentit dans la conscience. Nous ne voudrions pas dire, comme certains psychologues anglais, que la pensée est du mouvement arrêté ; car cela sent un peu le matérialisme ; mais nous dirons au moins que c'est de l'activité arrêtée, c'est-à-dire redoublée, réfléchie sur elle-même, et qui, par conséquent, se saisit sous la forme de la conscience, au lieu de se prolonger et de se perdre dans une transformation indéfinie. Il en est de même des faits sensibles : ce sont aussi des manifestations, soit de l'activité générale de l'âme, soit peut-être (nous aurons bientôt à examiner ce point), de diverses activités contenues et enfermées dans l'âme ; ces manifestations retentissent dans la conscience, sous une forme affective plutôt que représentative ; mais elles n'en sont pas moins par-dessus tout des phénomènes d'activité. Or, cela est infiniment plus vrai encore pour les passions ;

il s'y produit très-certainement une part considérable d'activité qui n'est pas et ne peut pas être saisie par la conscience, mais qui, néanmoins, se manifeste de mille manières. Malheureusement, les psychologues n'ont pas étudié autant qu'il l'aurait fallu cette activité inconsciente des passions, et il en est résulté que leurs théories présentent sur ce point une lacune fort regrettable.

C'est cette lacune que nous allons essayer de combler, en nous proposant ici pour objet spécial la détermination de l'essence même des passions. Nous rechercherons tour à tour quelle place la passion occupe dans le vaste ensemble des manifestations de l'âme, et spécialement de ses manifestations anormales, pathologiques ; quels sont les éléments essentiels dont elle se compose ; quelles sont les formes principales qu'elle est susceptible de revêtir. Ces questions résolues, il nous sera facile de mieux comprendre le rapport qui existe entre les passions et la volonté, et le mode suivant lequel s'exerce l'empire de la raison sur les mouvements aveugles de l'âme. Enfin, dans une dernière partie, nous pourrons indiquer brièvement sur quel principe général on devrait s'appuyer pour faire une classification scientifique des passions, et pour montrer, avec le secours de la critique littéraire de l'histoire, que les passions n'ont pas été toujours absolument les mêmes, mais qu'elles se transforment graduellement, et qu'il y a en elles, comme dans tout le reste de la nature humaine, une évolution et un progrès.

I

Le mot passion est un des termes les plus vagues qui se rencontrent en psychologie, et cette indétermination est peut-être la cause principale des erreurs où les philosophes sont tombés sur la nature des passions elles-mêmes.

Si, en effet, on considère d'abord ce mot dans ses acceptions les plus générales, on voit qu'il désigne toute une moitié de la réalité universelle. Partout l'action amène

immédiatement à sa suite une passion : lorsque quelqu'un frappe, quelque chose est frappé ; mais, de plus, celui qui frappe provoque et subit immédiatement la réaction de l'objet frappé, et se trouve être ainsi à la fois actif et passif. Même dans les limites de la science de l'âme, le mot passion désigne encore toute une face des choses ; car, partout, l'activité consciente de l'âme rencontre et saisit une limite contre laquelle elle se brise. A ce point de vue, toute douleur est une passion, puisqu'elle nous révèle une activité extérieure, qui s'oppose à la nôtre et qui l'arrête. Au fond, il en est de même de tout plaisir ; car la conscience d'une expansion de notre activité y est inséparable de la conscience d'une limite que cette activité ne peut franchir. Dans tout fait intérieur, quelle qu'en soit la nature, on trouve, à côté de l'élément actif, qui provient de l'initiative et de la spontanéité de l'âme, un élément passif qui vient du dehors : dans une connaissance quelconque, perception ou jugement, il y a un élément formel qui est imposé par l'âme et qui est une action, mais il y a aussi un élément matériel qui est une passion ; dans tout acte moteur, la conscience saisit indivisiblement l'effort du moi et la résistance du non-moi, et ne peut se connaître comme active, sans affirmer en même temps sa passivité.

Mais laissons de côté ces acceptions plutôt métaphysiques que psychologiques, et nous allons voir que, dans les autres sens qu'on a coutume de lui attribuer, le mot passion présente encore beaucoup trop de généralité ; il désigne de vastes groupes de faits intérieurs, qui ont sans doute des rapports intimes avec les passions proprement dites, mais qui ne se confondent point absolument avec elles.

L'erreur la plus répandue à cet égard, c'est celle qui consiste à identifier, au moins en grande partie, les passions de l'âme avec quelques autres manifestations de la sensibilité, et surtout avec les émotions. Les cartésiens sont assez généralement tombés dans cette erreur ; quand ils ne définissent point les passions des pensées incomplètes, ils

voient en elles des sentiments, des émotions; et ils ne les distinguent des autres faits du même genre que par un caractère assez vague, en disant, par exemple, que ce sont des émotions que l'on rapporte directement à l'âme; mais cette formule cartésienne ne pourrait avoir toute sa valeur que si elle était complétée par une théorie sur la nature même de l'âme, sur la forme de son activité et de son unité, et sur les diverses manières dont l'une et l'autre peuvent être altérées. Les psychologues français de notre siècle donnent aussi des définitions du même genre; ils ont coutume de ne considérer les passions que comme des émotions d'une nature spéciale ou d'une intensité plus grande que les autres : « Les plaisirs et les peines que nos inclinations déterminent, dit l'un des plus éminents, s'appellent, suivant le degré de leur vivacité, des émotions ou des passions [1]. Il est vrai que d'autres psychologues rattachent un peu plus directement les passions à l'activité en disant, par exemple, que ce sont des émotions déterminées en nous par les alternatives d'exaltation et d'affaissement auxquelles l'activité de l'âme est sujette. Mais, comme ils ne parlent que d'une activité unique et générale, et non d'activités multiples, en conflit les unes avec les autres, ils sont conduits encore à méconnaître tout ce qu'il y a de spontanéité, de vie et de complexité dans les passions; ils les réduisent à n'être toutes, sous les noms de joie ou de tristesse, de confiance ou d'abattement, que les modalités vagues d'une conscience tour à tour épanouie ou comprimée.

Cette confusion des passions avec les simples émotions de l'âme, ou, du moins, cette tendance à faire prédominer en elles les états de conscience sur les manifestations de l'activité, est, d'ailleurs, très-générale, puisque nous la retrouvons jusque chez les psychologues anglais contemporains; on sait cependant que ces auteurs ont poussé très-loin l'étude analytique de l'âme et distingué nettement des faits que,

(1) Garnier, *Facultés de l'âme*.

jusqu'à present, on avait toujours confondus les uns avec les autres.

Herbert Spencer, par exemple, a présenté dans ses *Principes de psychologie* une distinction très-nette des sensations, des sentiments et des émotions (1), et parfaitement marqué la progression qui existe entre ces divers phénomènes ; mais il confond presque toujours les passions avec les émotions ; ces deux mots sont, pour lui, à peu près synonymes. Il déclare, il est vrai, dans quelques passages, qu'il y a deux genres d'émotions, puisque les unes laissent le sujet comparativement passif, comme l'émotion produite par un beau paysage, tandis que les autres sont immédiatement accompagnées d'action, comme un appétit furieux dans l'animal ou la colère dans l'homme ; mais il n'approfondit point cette distinction, qui, à notre avis, contient en germe celle des émotions et des passions. Il devrait plutôt s'attacher à établir que, parmi les émotions actives (et d'ailleurs elles le sont toutes), il en est dans lesquelles le déploiement d'activité est le fait premier et essentiel, et non une simple conséquence du sentiment éprouvé. Or, ces émotions, où l'état de conscience est l'élément accessoire, tandis que la modification de l'équilibre interne des forces est l'élément essentiel, doivent, par cela même, être appelées des passions.

Une observation analogue peut être faite au sujet de la théorie d'Alexandre Bain ; ce psychologue ne confond pas absolument les passions avec des émotions intenses ; nous allons voir, au contraire, qu'il sépare nettement ces deux ordres de phénomènes ; et cependant sa théorie sur les passions laisse encore beaucoup à désirer, parce que, tout en reconnaissant la grande part d'activité qui s'y manifeste, il n'accorde point que cette activité y joue un rôle prépondérant et vraiment initial.

Le plus souvent, dit-il (2), le mot passion désigne simple-

(1) *Principes de psychologie*, traduction Ribot et Espinas : *Synthèse spéciale*, ch. VIII : SENTIMENTS.

(2) *The Emotions and the will : the will*, V, 7 : IMPASSIONED ENDS.

ment une émotion intense, qui s'exprime fortement sur la physionomie ou qui donne à la volonté une énergique stimulation. Une surprise violente ou excessive, la crainte, l'amour, l'orgueil, le chagrin, peuvent être en ce sens appelés des passions; il en est de même du plaisir désordonné qu'un homme goûte, soit en poursuivant la richesse, soit en cultivant la musique. Il n'est pas étonnant qu'une passion de ce genre amène un grand déploiement d'activité ; car l'intensité d'un plaisir ou d'une douleur détermine nécessairement une énergie plus grande dans la poursuite de ce plaisir ou dans la fuite de cette douleur.

Mais souvent aussi, ajoute Alexandre Bain, il arrive que, dans les passions, nous ne pouvons découvrir aucune connexion entre le plaisir éprouvé ou la peine écartée et l'énergie de la disposition active qui se manifeste. Quel est alors le principe de ces passions? C'est la prépondérance anormale et la persistance morbide de certaines idées dans l'esprit.

Ce qui se passe en nous lorsque nous sommes en proie à de telles passions est assez analogue à ce qui se passe dans le vertige. En effet, l'explication la plus simple et la plus naturelle du vertige, c'est qu'il a sa source dans la persistance et la fixité tyrannique d'une idée. Quelques personnes ne peuvent regarder en bas un précipice, sans que l'idée d'un corps qui tombe soit suggérée à leur esprit avec une extrême puissance; d'où résulte en elles une propension à peu près irrésistible à imiter cette chute.

Considérons maintenant la passion de la peur ; nous verrons que, dans la plupart des cas, elle est déterminée en nous par cette tyrannie d'une idée excluant toutes les autres. Le général qui, sur le champ de bataille, apprécie avec une froide exactitude les forces de son ennemi et les chances contraires de la journée, peut être tristement oppressé par la conscience de sa position critique; mais il n'est point pour cela en proie à la passion; car cette idée qui l'inquiète n'exclut nullement dans son esprit la conception nette des moyens par lesquels il réussira peut-être à conjurer ces

chances contraires et à ramener à lui la fortune. Au contraire, chez un enfant, ou même chez un homme pusillanime, l'idée d'un objet effrayant envahit l'âme tout entière, et y produit un tel égarement que la pensée est livrée au hasard.

Tout ceci prouve très-bien que la passion ne se confond pas avec l'émotion, puisqu'elle ne l'a même pas pour antécédent nécessaire ; mais, malgré la justesse de ces remarques, on peut dire que la vraie nature de la passion n'y est pas encore suffisamment exprimée. En effet, le déploiement d'activité, qui est la manifestation la plus frappante de la passion, est toujours considéré, dans l'ouvrage d'Alexandre Bain, comme une simple conséquence, soit de la vivacité de la sensation, soit de la persistance de l'idée, et, par suite, le caractère tout spontané et essentiellement dynamique de la passion y reste en partie méconnu. Il nous semble, au contraire, que, dans les véritables phénomènes de passion, l'idée ou l'émotion antécédente ne joue que le rôle tout à fait secondaire de cause excitatrice ou occasionnelle ; elle est hors de proportion avec le déploiement d'énergie qui lui succède, et, par conséquent, n'aurait pu lui donner naissance, si cette énergie n'avait été en quelque sorte toute prête; c'est, en réalité, la passion qui, en se déchaînant d'une manière spontanée, communique une force extraordinaire, une puissance exclusive, à l'idée ou à l'émotion qui l'accompagne.

Après l'erreur de ceux qui confondent les passions avec les émotions, il faut en signaler encore une autre, presque aussi répandue; elle consiste à identifier les passions, essentiellement transitoires, avec des dispositions, mauvaises sans doute, mais générales et permanentes, de l'âme. On trouve des exemples frappants de cette erreur, en consultant des listes de passions dressées, soit par les cartésiens, soit par des psychologues ou physiologistes de notre époque. M. Lélut, par exemple, dans le chapitre de sa *Physiologie de la pensée* qu'il a consacré aux passions, propose (tout en la déclarant susceptible de réductions nombreuses) une

liste de passions dans laquelle dominent d'une manière étrange ces dispositions générales et permanentes du caractère. On y trouve, pour n'en citer que quelques-unes au hasard, la satisfaction de soi-même, la timidité, l'irrésolution, la pusillanimité, l'abjection, la vanité, le regret, etc. La liste dressée par Gratiolet (1) présente à peu près le même caractère : on y voit figurer, parmi les passions simples, le contentement, le calme, la confiance, l'ennui, la honte, et, parmi les passions mixtes, l'hésitation, la moquerie, la ruse, etc. Ce sont là des dispositions, innées ou acquises, peu importe, mais, en tout cas, persistantes, de l'âme; ce ne sont point des passions. On tombe dans une erreur du même genre, lorsque l'on identifie les passions avec certains vices qui en résultent assez généralement; ces vices ont, sans doute, leur principe dans les passions; mais ils ne se confondent pas avec elles; ils s'en distinguent, au contraire, profondément par leur caractère de continuité. Enfin c'est encore par extension que l'on désigne quelquefois par le nom de passions certains goûts dominants et exclusifs, qui dégénèrent souvent en manies, mais qui n'ont aucun rapport avec la direction morale de la vie, et que l'on dit d'un homme, d'un savant, d'un collectionneur, qu'il a, par exemple, la passion des livres rares, des vieilles estampes, etc. Il est vrai que ces goûts apparaissent d'abord sous la forme passionnée; mais lorsqu'ils ont passé tout à fait en nous et sont devenus partie intégrante de notre caractère, ce ne sont plus à proprement parler des passions; ce sont de simples habitudes, quelle que soit d'ailleurs l'intensité des jouissances que leur satisfaction nous procure.

Entre les émotions, essentiellement fugitives, qui se remplacent sans cesse les unes les autres, et les habitudes permanentes, souvent indestructibles, il y a place pour des faits intermédiaires qui donnent à notre âme une vive secousse, mais sans lui imprimer, soit vers le bien, soit vers le mal, une

(1) *La Physionomie et les mouvements d'expression.*

direction constante. Ce sont précisément les faits passionnés. Nos émotions tiennent à ce que l'équilibre des forces dans notre nature tend continuellement à se modifier, mais d'une manière assez faible, sous l'influence des circonstances extérieures, et souvent aussi du cours même de nos pensées; nos habitudes, et surtout nos vices, ont leur principe dans une grave modification, dans une véritable rupture de cet équilibre, qui ne peut plus être rétabli sans de très-grands efforts; les passions occupent en nous une place intermédiaire : ce sont des mouvements désordonnés et violents, par lesquels les diverses forces qui coexistent en nous se heurtent les unes contre les autres, et altèrent profondément, mais sans la détruire d'une manière irrémédiable, l'unité créée en nous par la raison. Ce sont comme des tempêtes de l'âme. Les anciens en avaient parfaitement saisi la véritable nature, quand ils les appelaient des mouvements, des élans (*motus*, *impetus*), mais aussi des troubles, des perturbations de l'âme (*perturbationes animi*). C'est surtout cette dernière expression qui désigne d'une manière saisissante la vraie nature des passions; en l'approfondissant, nous verrons immédiatement dans quel ordre de faits psychiques la passion doit être classée, et quelle est la partie de la science de l'âme à laquelle son étude se rattache naturellement.

La psychologie, en effet, est aujourd'hui assez développée pour qu'il soit nécessaire d'y introduire des divisions; il y en a trois principales.

D'abord, la psychologie proprement dite, qui est pour l'étude de l'âme ce qu'est pour l'étude du corps la physiologie proprement dite; elle étudie l'âme dans l'équilibre naturel de ses facultés et de ses fonctions. Cela ne veut pas dire qu'elle soit une science purement descriptive. Non, sans doute : elle suit également l'âme dans son mouvement et dans sa vie, mais dans son mouvement régulier, dans sa vie normale; les manifestations psychiques ne lui appartiennent qu'autant qu'elles s'exercent dans leurs limites naturelles et

tendent à conserver ou à rétablir dans l'âme l'unité et l'ordre.

Ensuite, la psychologie comparée, dont l'importance s'accroît chaque jour, et serait bien plus considérable encore, si la théorie de l'évolution venait à être généralement acceptée ; elle a pour objet d'expliquer la formation, le développement et les transformations successives des facultés de l'âme, comme la physiologie comparée explique la formation, le développement et les transformations des organes et des fonctions du corps; elle suit, non-seulement à travers les races humaines, mais encore à travers les espèces animales, le perfectionnement graduel de ces facultés.

Enfin, à côté de ces deux parties de la science psychologique, et comme leur complément nécessaire, nous en voyons aujourd'hui apparaître et se constituer une troisième, à laquelle on peut donner les noms de psychologie pathologique, morbide, tératologique. Elle a pour objet la connaissance de toutes les altérations qui peuvent se produire dans les facultés psychiques, ou même dans les fonctions corporelles, en tant qu'elles auraient leur cause première dans une altération antérieure de quelque puissance de l'âme; elle étudie tous les états, tels que le délire, l'hallucination, la folie, où l'unité et l'harmonie de l'âme sont affectées; elle traite de tous les faits de régression intellectuelle ou de monstruosité morale ; c'est à elle enfin que se rattache, ainsi que nous allons essayer de le faire voir, la théorie des passions.

II

Une étude raisonnée et méthodique de cette partie de la psychologie que nous venons d'appeler la psychologie pathologique supposerait la solution préalable d'un grand problème, celui des rapports qui existent dans tout être vivant, et surtout dans l'homme, entre l'unité de son essence

et la multiplicité de ses éléments; mais, pour que ce problème lui-même fût résolu, on aurait précisément besoin que la psychologie fût faite dans toutes ses parties. Il n'y a guère moyen d'échapper à ce cercle vicieux. Nous allons du moins esquisser rapidement, pour nous guider dans notre recherche, une conception générale sur la nature de ces rapports.

Qu'on ne s'y trompe pas; cette conception générale peut être présentée d'une manière en quelque sorte abstraite, et n'implique pas une solution préalable de tous les problèmes relatifs à la distinction substantielle de l'âme et du corps; nous croyons donc pouvoir écarter entièrement ces problèmes, comme n'ayant pas une connexion nécessaire avec notre sujet. Quelque avis que l'on adopte sur la nature de la substance dont nous sommes formés, que l'on soit spiritualiste ou matérialiste, il faut toujours bien admettre en dernière analyse qu'il y a dans l'homme une certaine unité d'essence, qui fait de lui un homme, et une certaine multiplicité d'éléments, et qu'entre cette unité et cette multiplicité il existe une relation quelconque. Or, cette relation ne peut être conçue que de trois manières : ou bien on attribue à cette essence une, que nous, spiritualistes, nous appelons l'âme ou le moi, un caractère dynamique, et on lui accorde un empire absolu sur tous les autres éléments, de telle sorte que rien ne se fasse en nous sans son action ou sa permission, et qu'elle soit la seule cause de tout ce qu'il y a en nous d'unité et d'harmonie; ou bien on ne lui reconnaît qu'une existence purement nominale, et l'on pense que les éléments se donnent à eux-mêmes leur unité par une association spontanée, au lieu de la recevoir d'un principe supérieur d'organisation; ou bien enfin (dernière hypothèse), on admet un principe d'unité dont l'action est en quelque sorte idéale, et, au-dessous de lui, une force ou un système de forces, essentiellement organisatrices, d'où proviennent, par une action réelle, l'unité physique et l'unité morale de notre nature.

Ces trois hypothèses correspondent assez exactement aux

trois systèmes qui se partagent les esprits dans les questions de biologie, et que l'on nomme l'animisme, l'organicisme et le duo-dynamisme. Or, parmi ces systèmes, aucun n'explique d'une manière satisfaisante la nature de ces faits pathologiques, de ces troubles de l'âme, parmi lesquels nous allons avoir tout à l'heure à chercher la place des passions ; après nous en être convaincus par un rapide examen, nous demanderons à une théorie intermédiaire l'explication du rapport réel qui existe entre l'unité du moi et la multiplicité de ses éléments.

L'animisme, qui attribue à l'âme raisonnable la plénitude de l'activité humaine, non-seulement pour la pensée, mais encore pour l'organisation, se heurte d'abord, dans les questions physiologiques, contre ce grand fait, la maladie (1). En effet, si l'on veut expliquer la maladie sans faire intervenir l'action d'aucune force qui existerait dans l'homme indépendamment de l'âme, il faut invoquer une certaine corruptibilité naturelle de la matière. Mais c'est accuser Dieu d'impuissance. Pourquoi, en effet, Dieu n'aurait-il point disposé les choses de telle sorte que rien dans la matière ne fût rebelle à l'organisation ? et, en admettant même la corruptibilité, pourquoi n'aurait-il point accordé à l'âme, en tant que force vitale, une puissance telle de sécrétion et d'excrétion, qu'elle pût éliminer absolument de l'organisme toute matière corrompue ? Stahl a senti lui-même combien cette explication de la maladie était insuffisante, et il en a cherché une autre dans les passions de l'âme. Mais il n'a fait par là que reculer la difficulté ; car si l'âme est un principe souverainement un, si elle ne contient en elle-même aucune diversité de puissances, si elle exerce une sorte d'autorité absolue sur les éléments qui lui sont subordonnés, il

(1) Bouillier, *Le Principe vital et l'âme pensante.* Si l'âme fait tout dans le corps avec intelligence et raison, si elle fait tout pour le mieux, pourquoi n'en a-t-elle ni la conscience ni le souvenir ? Pourquoi surtout tant de désordres, tant de fatales erreurs, dans le gouvernement des corps ? Ch. xv : *Stahl.* — Cf. Alb. Lemoine, *Le vitalisme et l'animisme* de *Stahl.*

n'y a pas de raison pour qu'elle soit sujette aux passions plutôt qu'aux maladies, et pour qu'elle n'imprime pas immédiatement à ses pensées et à ses sentiments cette forme de la volonté raisonnable qu'elle porte en elle-même. L'animisme contemporain, par la distinction qu'il établit entre l'activité consciente de l'âme et son activité inconsciente, échappe en partie à ces objections; mais, comme il n'émet aucune théorie sur la coexistence de ces deux activités, et ne se place pas au point de vue de l'évolution pour rendre compte du caractère spécifique de l'une en opposition avec le caractère personnel de l'autre, son explication des faits psychiques anormaux, et surtout des passions, reste encore assez incomplète et s'appuie uniquement sur l'idée de l'imperfection naturelle de l'homme.

L'organicisme échoue également, mais pour une raison toute contraire, dans les théories qu'il présente sur le même ordre de questions. Et, cependant, au premier abord, les principes de cette doctrine semblent se rapporter d'une manière très-heureuse à l'explication naturelle des troubles de la nature humaine, tels que les maladies ou les passions. En effet, d'après les organiciens, la vie n'est pas une; elle est le résultat du concours « de certaines propriétés vitales qui sont inhérentes aux diverses parties de la matière organisée, et qui changent suivant la nature des tissus et des organes qu'elles ont pour substratum (1); » elle a son principe dans l'action combinée de ces diverses propriétés. Il en est de même de la pensée; elle est moins une cause qu'un effet et une résultante; elle provient de l'action combinée des diverses parties dont se compose la substance cérébrale; elle est le consensus des fonctions du cerveau. Ainsi la nature humaine n'est plus, comme dans la théorie précédente, une unité substantielle qui préexiste à la multiplicité des fonctions; c'est une unité d'ensemble qui résulte, au contraire, de ces fonctions, et qui, par conséquent, peut être

(1) Bouillier, *Le Principe vital et l'âme pensante*, ch. III.

altérée et modifiée de mille manières, si l'équilibre des fonctions cesse d'être le même. D'après une telle conception, il semble, encore une fois, que les troubles de la nature humaine en général, et particulièrement les maladies et les passions, s'expliquent tout naturellement, puisque, les divers éléments dont se compose l'unité de l'âme n'étant plus enfermés dans des limites infranchissables, on conçoit fort bien que, sous l'influence de certaines excitations, ou même en vertu de leur propre spontanéité, ils soient susceptibles de dépasser la mesure ordinaire, de s'exalter, et, par là, de troubler plus ou moins profondément cette harmonie de l'âme dont ils sont eux-mêmes les facteurs.

Mais il suffit d'un peu d'attention pour comprendre qu'une explication de ce genre, surtout en ce qui concerne les passions, est absolument illusoire. En effet, pour qu'il y ait passion, au vrai sens du mot, ce n'est point assez qu'il se produise un changement de proportion et d'équilibre dans les diverses activités dont un être se compose, il faut encore que ce changement apparaisse comme contraire à un certain ordre, à une certaine nécessité, à une certaine raison ; il faut qu'il soit subi, qu'il soit souffert; il faut qu'il retentisse, comme une contradiction intérieure, dans une conscience une, dépositaire de cet ordre, de cette nécessité, de cette raison idéale. Par conséquent, la passion suppose chez l'être qui l'éprouve une unité t ute différente de cette unité d'ensemble qui est la simple résultante d'activités indépendantes les unes des autres.

Restent les diverses théories comprises sous la dénomination de duo-dynamisme. Leur caractère commun, c'est de reconnaître dans l'homme un principe en quelque sorte idéal d'unité, qui est l'âme pensante; et, au-dessous de ce principe, une force qui pénètre dans la matière pour l'organiser, et qui, n'ayant point, pour se guider, la lumière de la raison, mais seulement la spontanéité et l'instinct, peut s'écarter de l'idéal, entrer en conflit avec l'âme, et produire ainsi le désordre, la maladie, la passion.

Mais ces théories prêtent à plusieurs critiques. La première porte sur la conception même de la force vitale, qui serait également distincte de l'âme et de la matière. Cette conception est des plus obscures; elle est au moins assez inutile. Beaucoup de physiologistes éminents déclarent ne pas comprendre cette force qui n'est reliée à aucun substratum matériel. En fait, rien ne prouve qu'elle soit substantiellement distincte des divers processus vitaux, et des tissus ou organes dans lesquels ils se produisent. On peut facilement la remplacer par le consensus des diverses fonctions vitales, dirigées toutes dans le même sens et rapportées à une même fin par l'action régulatrice d'une pensée inconsciente de l'âme.

Toutefois, l'objection principale, c'est que, dans ce système comme dans le précédent, on ne comprend point suivant quelle loi les troubles de l'organisme, et même les passions, retentissent dans l'âme, qui est pure pensée. Pour que ce retentissement ait lieu, il faut que l'âme pensante contienne en elle-même de quelque façon l'activité plastique et vivante, comme la fin contient les moyens par lesquels elle se réalise; et il faut aussi que cette activité, par laquelle les fonctions vitales sont régies, se rapporte dans une large mesure à la pensée, dont elle réalise dans la matière les conditions d'existence. Or, c'est là précisément ce que n'expliquent pas les continuateurs de Barthez. Il faut donc corriger le dualisme trop absolu des écoles vitalistes, en faisant voir que l'âme régit les forces vitales par la puissance supérieure de l'idéal qui réside en elle, de la pensée essentiellement active qui constitue son essence; et que les passions, comme les autres troubles de la nature humaine, proviennent du pouvoir que conservent les forces de la vie et de l'instinct d'échapper en partie à la puissance organisatrice de l'âme, à l'influence supérieure, à l'autorité rationnelle de l'idée, agissant comme cause finale.

III

Essayons d'esquisser cette conception intermédiaire, en nous appuyant sur quelques théories qui en contiennent les éléments essentiels.

Leibnitz nous met sur la voie par son système de la monadologie : il nous y présente une première idée nette de la relation qui peut exister, dans un être quelconque, entre son unité essentielle et la multiplicité de ses éléments. Chaque monade y apparaît comme enveloppée, pour ainsi dire, par toutes les autres monades, qui, tout en imposant des limites à sa faculté de perception et à sa faculté d'appétition, n'en sont pas moins pour elle des instruments nécessaires d'action comme de connaissance, et, à ce point de vue, elle a pour organisme l'univers entier ; mais elle est surtout attachée à quelques-unes de ces monades, dont l'activité est susceptible de retentir en elle d'une manière plus ou moins consciente ; et le groupe de ces monades qui l'enveloppent directement est son organisme proprement dit.

Mais cela est vrai surtout des êtres vivants, des animaux, des hommes, qui sont constitués par l'union intime d'une âme ou entéléchie, et d'un organisme par lequel cette âme est mise en relation avec la totalité des choses. L'âme est une monade dominante, qui impose son unité aux éléments de l'organisme, et qui en est l'entéléchie; le corps, à son tour, est composé d'une infinité de monades, dont chacune commande à d'autres éléments, et en est aussi le principe d'unité, l'entéléchie, l'âme. « Chaque corps vivant a une entéléchie dominante, qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou âme dominante. » On voit, d'après ce passage, que l'idée capitale de Leibnitz, relativement aux rapports de l'âme et du corps, de l'unité et de la multiplicité dans l'homme, c'est celle d'une sorte d'involution d'activités contenues les unes

dans les autres, et soumises à une véritable hiérarchie, qui, d'ailleurs, n'exclut point en elles la spontanéité et une certaine indépendance.

Malheureusement, cette conception de Leibnitz sur la subordination qui existe dans un même être entre ses diverses activités reste encore, à certains égards, fort imparfaite. Elle n'apparaît point sous la forme d'une domination réelle, d'une action transitive, exercée par la monade supérieure sur les monades subordonnées ; car cela serait contraire au fameux principe d'après lequel les monades n'agissent point à l'intérieur les unes des autres. Leibnitz considère la subordination du corps à l'âme, et des éléments inférieurs de l'organisme à ses éléments supérieurs, comme la conséquence d'un ordre établi par Dieu, d'une adaptation providentielle des monades les unes aux autres, en vue de réaliser dans l'univers la plus grande perfection possible. L'action de l'âme sur le corps n'est donc pas une action vraiment plastique. Leibnitz ne croit pas à une organisation progressive de la matière par l'esprit, à une élaboration continue que l'âme ferait subir à ces éléments inférieurs d'activité qui l'enveloppent et dont elle se sert; il n'admet pas, en un mot, que l'esprit lutte véritablement contre la matière, qu'il en triomphe, qu'il la façonne à son gré, en établissant sur elle son empire.

Que faudrait-il donc ajouter à la conception de Leibnitz pour lui donner un caractère dynamique qu'elle ne possède qu'en apparence? Ce serait l'idée d'un mode quelconque d'organisation par lequel les monades supérieures, et particulièrement les âmes, groupent autour d'elles-mêmes les monades inférieures. Il faudrait expliquer comment elles les attirent et les retiennent dans leur sphère d'activité, comment elles se les subordonnent, sans leur enlever cependant toute indépendance et toute spontanéité.

Cette explication nous paraît être contenue en germe dans les célèbres théories de l'école associationiste; mais elle a besoin d'en être dégagée par un effort de spéculation méta-

physique que les psychologues anglais ne veulent pas faire. On sait comment Stuart Mill explique l'origine du concept de la matière et même de l'idée du moi ; il en fait le produit d'une association, d'un groupement, d'une intégration de nos états de conscience. Mais il ne présente cette explication que comme une théorie purement idéologique ; c'est la genèse des idées qu'il prétend expliquer, non par la genèse des choses. On ne peut donc voir dans la conception toute subjective de Stuart Mill une tentative d'explication générale du développement des êtres, et surtout de la formation de l'organisme, par l'activité de la conscience.

Mais Herbert Spencer est allé beaucoup plus loin, et a présenté la même théorie sous une forme objective. Il est l'auteur d'une doctrine, bien contestable, mais très-hardie, d'après laquelle la réalité serait réductible à des éléments qui ont une double face, et qui apparaissent à la fois comme sensations ou états de conscience, c'est-à-dire comme phénomènes mentals, et comme mouvements ou phénomènes physiques. Mais, quand il va tout à fait au bout de sa pensée, il n'hésite point à déclarer qu'en dernière analyse les phénomènes physiques ont leur point de départ dans les phénomènes mentals, et que les associations de mouvements, c'est-à-dire les dispositi ns de la matière et les habitudes de l'organisme, reposent sur des associations préalables d'états de conscience.

Dans toute la partie des *Principes de psychologie* qui est intitulée *Synthèse spéciale*, il montre d'une manière explicite comment les diverses facultés intellectuelles et actives, chez l'animal et chez l'homme, se développent par des associations d'états de conscience, amenant à leur suite des associations de mouvements, des coordinations d'actes. Toute la théorie de l'évolution, telle que l'a conçue Herbert Spencer, n'est, au fond, que l'idée d'une création continuelle des formes de la vie et des habitudes de l'organisme par l'association intime, par l'intégration d'éléments qui, en eux-mêmes, sont immatériels, et, par conséquent, pourraient être

définis des forces et être rapprochés des monades de Leibnitz.

Toutefois, si la doctrine d'Herbert Spencer est supérieure à celle de Stuart Mill par son caractère objectif, elle reste au-dessous de celle de Leibnitz en ce qu'elle ne rattache pas suffisamment l'association des éléments de la réalité à une fin conçue d'avance, à un ordre général et nécessaire des choses. Leibnitz, au contraire, considère chaque monade comme portant en elle-même une finalité, qui est le principe de la subordination qu'elle impose aux autres monades. Son seul tort, c'est de ne pas expliquer assez clairement que cette finalité, empreinte dans chaque monade, est inséparable d'une force réelle, d'une puissance organisatrice, par laquelle cette monade agit directement sur les autres, et leur imprime sa forme. C'est sur ce point qu'il faudrait compléter la pensée de Leibnitz, en concevant qu'à tous les degrés de l'être, les monades, les âmes, les esprits, sont des fins conscientes d'elles-mêmes, des idées créatrices, ou, si l'on préfère, organisatrices, qui ont le privilége d'étendre d'autant plus loin leur action sur la matière que la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes est plus haute et plus claire.

Considérons à ce point de vue l'âme humaine, en l'étudiant d'abord d'une manière générale : nous verrons en elle une idée, c'est-à-dire une force qui porte en elle-même sa propre fin, et qui a pour mission de la réaliser, en imposant un groupement nouveau à des forces déjà constituées au sein desquelles elle apparaît, et en les reliant dans une forme supérieure. Ces forces déjà constituées, ce sont les énergies vitales. L'âme agit sur elles à titre de cause finale ; elle les tient sous sa domination ; elle leur communique une puissante unité synthétique, et les rapporte toutes ensemble à sa propre fin, qui est la production de la pensée et de l'action libre. Mais cette même relation qui existe entre l'âme et les forces vitales, nous pouvons la concevoir également entre ces forces vitales et les énergies inférieures ; les forces vitales sont un principe d'unité pour des forces physico-chimiques, qu'elles relient autour d'une fin com-

mune et qu'elles élèvent ainsi à la forme de la vie ; car il n'est pas besoin de se représenter la vie comme une substance ; il suffit de voir en elle une forme, une idée, sous l'influence de laquelle les forces physico-chimiques contractent des dispositions, des habitudes nouvelles, et sont adaptées à une fin supérieure. Descendons la série des degrés de l'être, et nous rencontrerons toujours la même relation. Les molécules composées sont formées de molécules simples ; mais cela ne veut pas dire qu'elles en soient purement et simplement la s mme, et que leurs propriétés ne soient que la résultante des propriétés spéciales de ces molécules simples. Il n'en est pas ainsi : les corps simples, dès qu'ils entrent comme éléments dans les corps composés, perdent leurs propriétés, leurs dispositions, leurs habitudes, et en revêtent d'autres, correspondant à une formule supérieure. Enfin, bien qu'il ne nous soit pas donné d'atteindre les atomes, n us pouvons très-raisonnablement croire qu'au sein des molécules proprement dites ces atomes ne conservent point leur propre nature, mais sont déjà maîtrisés par une certaine formule et rapportés à une certaine fin. Ainsi, dans l'âme coexistent des formes enveloppées, pour ainsi dire, les unes dans les autres, et dont chacune est une idée impérative, sous la domination de laquelle viennent se ranger, comme autant d'éléments, les formes antérieurement réalisées dans la nature.

Il en est de même de chaque âme individuelle, si on la compare à toute la série des âmes, au milieu desquelles elle apparaît à son heure, d'après la loi de l'évolution. L'âme individuelle est aussi une idée, qui doit et qui veut être, et qui se réalise en groupant sous une forme nouvelle et originale, laquelle est la forme propre du moi, les diverses puissances qui coexistent virtuellement dans le germe et qui lui sont livrées par l'hérédité. Il y a dans chacune de nos âmes une partie personnelle et une partie impersonnelle ; cette dernière consiste dans l'ensemble des dispositions et tendances organiques, qui ont été élaborées pendant l'évolution an-

térieure de l'humanité, et qui nous sont héréditairement transmises ; la partie personnelle, le moi, est la forme qui doit s'imposer à cette matière et en relier tous les éléments dans l'unité d'une conscience distincte. Précisons davantage ce qui appartient à l'une et à l'autre de ces parties de notre être. A la partie impersonnelle, produit d'une élaboration antérieure, se rapportent, non-seulement la forme générale du corps, mais encore les traits particuliers du tempérament et du caractère, les dispositions actives, intellectuelles et morales, que nous appelons les instincts, peut-être même les formes générales de la sensibilité et les catégories de la pensée ; à la partie personnelle se rattache tout ce qui provient de l'initiative et exprime l'originalité de chacun de nous, les habitudes, les dispositions acquises du caractère, en un mot, tout ce qui constitue vraiment l'individualité, le moi ; mais ni l'une ni l'autre de ces deux parties de notre être n'existe isolément. Les éléments dont se compose la partie impersonnelle de l'âme ne seraient qu'une vaine multiplicité, s'ils ne devaient être intimement unis les uns aux autres par l'action du moi ; et, d'autre part, le moi n'aurait qu'une existence purement idéale, s'il ne contenait en lui toutes ces dispositions auxquelles il doit imprimer une forme vraiment une. Tout homme est donc la vivante unité d'un groupe d'énergies physiologiques et morales qui, solidement reliées ensemble par l'action de l'âme, cessent d'exister comme énergies distinctes, comme dispositions indépendantes, et deviennent une individualité substantielle, une conscience séparée, un moi libre.

Mais, maintenant, pour arriver à concevoir la possibilité de tous ces faits que nous avons réunis sous la dénomination générale de perturbations de l'âme, nous avons besoin de rechercher plus exactement quelle est, aux différents degrés de l'être, la relation des éléments subordonnés avec les unités dans lesquelles ils sont contenus, et au sein desquelles ils reçoivent une forme supérieure. Est-il raisonnable de supposer qu'ils y soient immobiles, absolument inertes,

comme des pierres dans les édifices qu'élève la main des hommes? Nous ne le pensons pas. Cette conception pouvait à la rigueur paraître suffisante, lorsque l'on considérait la matière comme une étendue qui est nécessaire à Dieu pour constituer la réalité des choses créées, sans pour cela contribuer par sa propre action à cette réalité. Mais, évidemment, nous ne pouvons plus nous y tenir, depuis que Leibnitz a placé dans la force l'essence dernière des choses, et surtout depuis que la science expérimentale a établi que tout, dans l'univers, est soumis, bien que sous des formes diverses, à la loi du mouvement. Cette idée de l'énergie universelle nous dispose à croire que les éléments conservent, au sein de l'ensemble, une certaine vitalité, et, par conséquent, une tendance à reprendre la forme qui leur est propre, et à dissoudre les groupes au sein desquels ils sont unis. L'immobilité absolue, qui serait la mort, ne peut exister nulle part, même dans les degrés les plus obscurs de l'être. Quoique nous ne puissions descendre jusqu'aux dernières profondeurs de la réalité, nous sommes bien certains que l'atome n'est pas immobile au sein de la molécule qu'il contribue à former; il vibre en elle d'une certaine manière, et tend, par cette activité qui lui est propre, à dissoudre cette molécule. Dans les combinaisons chimiques, les molécules constituantes conservent chacune l'énergie qui lui est propre ; sans doute ces molécules ne sont plus libres, puisqu'elles sont enchaînées dans un système ; mais elles ne sont pas pour cela devenues tout à fait inertes, et cette indépendance qu'elles n'ont plus en acte, elles la conservent en puissance ; les moyens d'analyse et de dissociation dont se sert la chimie n'atteignent leur but que parce qu'ils rendent la plénitude de leur activité à ces énergies assoupies. Mais cela est vrai surtout des forces physico-chimiques, en tant que subordonnées à la puissance de la vie, et des forces vitales, en tant que dominées par l'énergie supérieure de l'âme. La vie transforme les énergies physico-chimiques, mais ne les détruit pas ; celles-ci tendent

sans cesse à reprendre l'empire, et le reprennent en effet dans la mort. Quant aux forces vitales, elles sont également transformées, et comme transfigurées, par l'action de l'âme ; elles en reçoivent un groupement harmonique, un consensus, qui les fait apparaître comme forces intellectuelles et morales ; mais elles tendent aussi d'une manière continuelle à se dégager du groupe où elles sont enfermées, et à négliger la fin supérieure en vue de laquelle elles sont coordonnées, pour se remettre à poursuivre leurs fins particulières. Ainsi, d'un bout à l'autre de la chaîne des êtres, les forces sont contenues, mais d'une manière active, les unes dans les autres ; les énergies supérieures imposent à celles qui leur sont soumises une forme qu'elles ne pourraient réaliser par elles-mêmes, et les énergies inférieures conservent sous l'empire de cette forme qui les régit quelque chose de leur vitalité.

Il en est de même d'ailleurs des dispositions héréditaires, des habitudes ancestrales, que porte en elle-même chaque âme individuelle. Ces dispositions sont des forces qui persistent au sein du moi, qui y conservent une sorte d'individualité, et qui, péniblement comprimées par l'effort volontaire, tendent sans cesse à secouer le joug et à reprendre leur pleine indépendance.

Quand on considère cette double relation des forces dans la nature, on peut se convaincre qu'il y a deux formes de ce qu'Aristote appelait la puissance par opposition à l'acte, et que l'une d'elles a été jusqu'ici trop négligée par la philosophie. On a bien vu que les déterminations inférieures contiennent en puissance les déterminations plus hautes ; que la matière brute, par exemple, contient en puissance la vie, et que la vie contient en puissance la pensée; en effet, chacune de ces déterminations prépare la détermination qui lui est immédiatement supérieure, elle est l'instrument de sa réalisation, elle s'y rapporte comme à sa fin, et, pouvant être élevée jusqu'à cette détermination supérieure par un eff rt de la nature, elle y trouve son achèvement, sa perfection, son

acte. Mais voici, croyons-nous, l'autre face de la vérité, celle qu'on a trop laissée dans l'ombre : c'est que les formes supérieures contiennent aussi en puissance les formes inférieures : dans l'énergie psychique proprement dite est contenue potentiellement l'énergie vitale ; dans l'énergie vitale sont enveloppées les forces physico-chimiques. Cela veut dire qu'au sein de l'énergie supérieure la force inférieure subsiste, avec une tendance continuelle à reprendre sa forme propre, sa forme libre, aussitôt que viendrait à cesser, ou seulement à se relâcher, l'action idéale de cette loi, de cette nécessité, qui relie ses éléments dans une formule plus complexe. Ainsi, la pensée contient potentiellement la vie, en ce sens que les forces vitales, groupées, pour ainsi dire, sous sa domination, tendent continuellement à s'en affranchir et à redevenir purement et simplement, c'est-à-dire actuellement, la vie ; la vie, à son tour, renferme potentiellement les forces physico-chimiques ; les molécules composées contiennent en puissance les molécules simples, et celles-ci, les atomes. Partout nous voyons des énergies qui sont subordonnées les unes aux autres, mais qui, dans les chaînes organiques où elles sont retenues par la puissance de l'idée, frémissent comme des esclaves, et aspirent sans cesse à reprendre leur liberté primitive.

Nous voilà bien loin de la rigide et froide unité que certaines doctrines prétendent imposer à la nature humaine. L'unité absolue n'est d'ailleurs nulle part dans l'univers : la lumière nous paraît une, mais nous savons aujourd'hui qu'elle est composée de plusieurs couleurs et résulte d'un concours harmonique de mouvements vibratoires ; le son, également, nous paraît un ; et cependant il renferme des éléments multiples, auxquels il doit sa hauteur, son intensité et son timbre. Il en est ainsi de l'unité de notre âme : elle est formée par le consensus de diverses puissances, reliées les unes aux autres et fortement enchaînées par une raison dominatrice ; les anciens ne se trompaient pas lorsqu'ils voyaient dans l'âme une harmonie, et qu'affirmant à

la fois son unité et sa multiplicité, ils la définissaient un nombre.

Mais il est de la nature même d'une harmonie d'être essentiellement instable et de pouvoir toujours être troublée ; les éléments dont elle se compose sont par eux-mêmes rebelles à la mesure ; ils tendent sans cesse ou à dépasser la limite qui leur est assignée, ou à rester en deçà. C'est précisément ce qui se produit dans l'âme : il faut qu'elle maintienne à tout moment par l'énergique tension de la volonté une harmonie que l'agitation des éléments subordonnés essaie à tout moment de dissoudre ; il faut qu'elle défende sans relâche son intégrité, sa perfection, son équilibre, non-seulement contre les attaques qui viennent du dehors, mais encore contre les révoltes intérieures ; ce sont ces révoltes qui produisent à tous les degrés les perturbations de l'âme, soit qu'elles fassent seulement obstacle aux fonctions organiques, soit qu'elles entravent la manifestation régulière des facultés supérieures.

Ajoutons un dernier mot : les systèmes de philosophie qui cherchent surtout l'explication des choses dans un développement de la conscience, ont moins de peine que les autres à rendre compte de ce double mouvement par lequel les forces supérieures, correspondant à un plus haut degré de perfection et d'unité, se subordonnent les forces inférieures, tandis que ces dernières essaient d'échapper à cette domination. S'il y a d'abord une subordination continue des forces inférieures à celles qui représentent davantage l'idée, c'est parce qu'une conscience de plus en plus parfaite tend à se réaliser dans l'univers par la constitution d'organismes plus complexes ; et, d'autre part, si les éléments subordonnés se révoltent contre l'unité qui les domine, c'est qu'il y a en chacun d'eux une tendance à être pour soi, et à reprendre au sein du tout une sorte de conscience individuelle et indépendante.

IV

Si l'unité de notre être enveloppe ainsi une multiplicité d'éléments, il faut bien reconnaître que l'instabilité, la contradiction, l'inquiétude, doivent occuper dans la nature humaine une place considérable, et peut-être en est-il particulièrement ainsi au milieu de nos sociétés modernes, de nos civilisations raffinées, où la multiplicité des excitations entraîne les âmes impressionnables et mobiles dans les directions les plus contraires. Malheureusement, cette partie de notre nature n'a pas été jusqu'ici suffisamment étudiée; et il est facile d'en pénétrer la raison : c'est que les grands philosophes se sont généralement rencontrés dans cette catégorie d'hommes supérieurs qui connaissent peu les agitations, parce que leur vie est tout entière consacrée à la pratique de la vertu, à la recherche désintéressée et austère de la vérité. Dominant de trop haut le reste de l'humanité, ces hommes-là sont assez enclins à se représenter leurs semblables d'après leur propre image, et à mépriser ou à considérer comme purement accidentelles des dispositions de l'âme qu'ils n'éprouvent presque jamais eux-mêmes.

On peut cependant signaler deux groupes de philosophes qui ont reconnu et décrit cette inquiétude, cette inconsistance, cette perpétuelle contradiction de la nature humaine. Ce sont d'abord les sceptiques, c'est-à-dire ceux qui ont voulu, comme Montaigne, humilier et froisser la superbe puissance de la raison, et qui n'avaient rien de mieux à faire, pour atteindre ce but, que de montrer dans l'homme, si fier, de la fermeté et de l'impassibilité de son âme, l'être essentiellement *ondoyant et divers*. Mais d'autres philosophes, en entreprenant de leur côté cette description de la nature inquiète de l'homme, ont été dirigés par une intention toute différente. Citons d'abord parmi eux les moralistes chrétiens du dix-septième siècle, et surtout les jansénistes, qui voulaient, au nom des dogmes chrétiens de la chute et de la

grâce, persuader aux hommes qu'ils ne peuvent jamais trouver en eux-mêmes un point d'appui pour atteindre à la perfection et au salut. Tels furent encore quelques psychologues de notre siècle, qu'une âme particulièrement mobile exposait à de continuelles agitations, et qui se sont complu à les décrire dans toutes leurs phases. Il suffira d'indiquer ici quelques noms : Pascal et Nicole au dix-septième siècle, Maine de Biran à notre époque.

Les pages de Pascal sur l'inquiétude de l'homme, sur le besoin perpétuel de divertissement qui le travaille, sur ses alternatives de grandeur et de misère, de confiance et d'abattement, sur l'incapacité où il est de suivre sa propre pensée ou de rester fidèle à ses résolutions, même dans les plus graves circonstances, etc., sont tellement connues, qu'il nous paraît superflu de les rappeler ici; contentons-nous de citer quelques passages du *Traité de la faiblesse de l'homme*, dans lesquels Nicole développe à peu près les mêmes idées.

« Quelque vraies, dit-il, que soient les pensées de l'homme, il en est souvent séparé avec violence par le déréglement naturel de son imagination. Une mouche qui passe devant ses yeux est capable de le distraire de la contemplation la plus sérieuse. Ces idées inutiles qui viennent à la traverse le troublent et le confondent, malgré qu'il en ait. » Lorsque Nicole écrit de telles lignes, n'est-il pas évident que l'imagination représente pour lui un flux incessant d'impressions et d'images toujours vivantes, qui subsistent au fond de notre être, et qui, mal comprimées par la puissance de la raison, tendent sans cesse à briser l'enchaînement logique de nos pensées? On ne peut guère en douter, quand on voit le même moraliste mettre en lumière les analogies de l'imagination avec la folie, et les expliquer presque aussi nettement qu'on a pu le faire plus tard dans des livres de pathologie mentale. « Ne peut-on pas, dit-il, appeler avec raison cet état un commencement de folie? car, comme la folie achevée consiste dans le déréglement entier de l'imagi-

nation, qui vient de ce que les images qu'elle présente sont si vives que l'esprit ne distingue plus les fausses des véritables, de même la force qu'elle a de présenter ses images à l'esprit sans le congé et sans l'aveu de la volonté est une folie commencée ; et, pour la rendre entière, il ne faut qu'augmenter par degrés la chaleur du cerveau, et rendre les images un peu plus vives. De s rte qu'entre l'état du plus sage homme du monde et celui d'un fou achevé, il n'y a de différence que de quelques degrés de chaleur et d'agitation d'esprit. Et nous ne sommes pas seulement obligés de reconnaître que nous sommes capables de la folie ; mais il faut avouer de plus que nous la sentons et que nous la voyons toute formée en nous-mêmes, sans que nous sachions à quoi il tient qu'elle ne s'achève par un entier renversement de notre esprit. »

C'est absolument la même pensée que Pascal développe à son tour dans ses célèbres boutades.

« Mais, ajoute Nicole, quoique la raison soit faible au point où nous l'avons représentée, ce n'est encore rien au prix de la faiblesse de l'autre partie de l'homme, qui est sa volonté, et l'on peut dire en les comparant ensemble que sa raison fait sa force, et que sa faiblesse consiste dans l'impuissance où sa volonté se trouve de se conduire par la raison.

« Il n'y a personne qui ne demeure d'accord que la raison nous est donnée pour nous servir de guide dans la vie, pour nous faire discerner les biens des maux, et pour nous régler dans nos désirs et nos actions. Mais combien y en a-t-il peu qui l'emploient à cet usage, et qui vivent, je ne dis pas selon la vérité et la justice, mais selon leur propre raison, tout aveugle et toute corrompue qu'elle est ? Nous flottons dans la mer de ce monde au gré de nos passions qui nous emportent tantôt d'un côté et tantôt d'un autre, comme un vaisseau sans voile et sans pilote ; et ce n'est pas la raison qui se sert des passions, mais ce sont les passions qui se servent de la raison.

« Souvent même la raison n'est pas corrompue. Elle voit ce qu'il faudrait faire et elle est convaincue du néant des choses qui nous agitent ; mais elle ne saurait empêcher l'impression violente qu'elles font sur nous. »

Évidemment encore, la pensée que Nicole exprime dans cette page se rapporte toujours à la conception d'une pluralité de puissances que l'homme renferme en lui-même, mais qu'il ne peut, sans les plus grands efforts, soumettre à l'unité. De même que, tout à l'heure, il voyait dans l'imagination un flux perpétuel d'images et de pensées mal assoupies et mal contenues, il se représente ici la passion comme un flux de sentiments et d'instincts mal dominés par la raison, et qui s'agitent continuellement en nous, au point d'entraîner la raison elle-même dans leur agitation.

Mais, parmi les psychologues, aucun n'a mieux observé sur lui-même et n'a décrit d'une manière plus saisissante que ne l'a fait Maine de Biran, l'inquiétude perpétuelle de la nature humaine, et l'impossibilité où nous sommes de nous reposer dans une série déterminée d'occupations, de goûts et d'habitudes. L'excessive mobilité de son tempérament et de son caractère le rendait accessible à toutes les influences extérieures, et la moindre circonstance, un simple changement dans la température ou dans l'état du ciel, suffisait à déterminer en lui un flux de pensées et de sentiments contraires, qu'il ne pouvait dominer sans la plus grande peine.

« Je ne sais, dit-il, s'il existe un autre homme dont l'existence soit aussi variable que la mienne. J'attribue ces variations à mon tempérament, ou peut-être à la constitution de mon cerveau, dont les fibres molles et délicates sont susceptibles de prendre successivement toutes les modifications qui peuvent être produites par les objets divers à l'influence desquels je me trouve exposé. Je ne puis garder nulle forme constante, et mes principes me paraissent bien ou mal fondés, suivant que je suis dans telle ou telle disposition. Cependant, ma volonté est droite; je voudrais être vertueux, et je suis intimement convaincu qu'il ne peut y avoir de bon-

heur pour moi sans une conduite sage et conforme aux vrais principes de la morale. Dans un certain temps je me sens embrasé pour le bien, j'adore la vertu ; dans d'autres, je me sens une tiédeur, un relâchement, qui me rend indifférent sur mes devoirs. D'où vient cela ? Est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes, ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes? La raison serait-elle toujours impuissante contre l'influence du tempérament ? La liberté ne serait-elle autre chose que la conscience d'un état de l'âme, tel que nous désirons qu'il soit, état qui dépend en réalité de la disposition du corps sur laquelle nous ne pouvons rien, en sorte que, lorsque nous sommes comme nous voulons, nous imaginons que notre âme, par son activité, produit d'elle-même les affections auxquelles elle se complaît ? »

Quand on songe que la philosophie de Maine de Biran est la philosophie de l'effort, on s'étonne de pareils doutes, dont l'expression est cependant renouvelée à presque toutes les pages du *Journal intime*. Il semblerait que la volonté doive pouvoir toujours triompher de ces agitations, et y substituer un état de calme, de sérénité, de pleine possession de soi-même. Loin de là; elle ne possède même point le privilége de retenir les rares moments de bonheur et de douce exaltation qu'amène quelquefois en nous, mais sans nous-mêmes, l'agitation des esprits et des pensées. « Si je pouvais, dit Maine de Biran, en décrivant une de ces heures si fugitives, si je pouvais rendre cet état permanent, que manquerait-il à mon bonheur? J'aurais trouvé sur cette terre les joies du ciel. Mais une heure de ce doux calme va être suivie de l'agitation ordinaire de ma vie; je sens déjà que cet état de ravissement est loin de moi; il n'est pas fait pour un mortel. Ainsi cette malheureuse existence n'est qu'une suite de mouvements hétérogènes, qui n'ont aucune stabilité. Ils vont flottant, fuyant rapidement, sans qu'il soit jamais en notre pouvoir de les fixer. Les diverses situaations de nos âmes sont comme les flots d'une rivière, tantôt calmes, tan-

tôt agitées, mais toujours se succédant sans aucune permanence. »

A quoi se réduit donc cette volonté si fière d'elle-même? Elle se réduit au pouvoir d'opposer une continuelle résistance aux dispositions organiques, aux influences extérieures qui tendent à étouffer la vie du moi ; mais cette résistaece est bien rarement couronnée de succès. Cet état idéal, que Maine de Biran appelle le *conscium sui*, le *compos sui*, la volonté n'est point capable de le produire par ses propres forces ; car il n'est qu'un équilibre momentané, et tout à fait instable, amené par nos agitations elles-mêmes. Elle peut seulement profiter de toutes les occasions pour en favoriser l'apparition et pour lui donner une certaine consistance. Tour à tour victorieuse ou vaincue, envahissante ou refoulée, la vie du moi ne cesse de lutter contre la vie du non-moi. Or, cette lutte, heureuse ou malheureuse, c'est pour nous l'honneur, et c'est aussi la liberté.

En signalant cette prédominance si fréquente des dispositions diverses de l'organisme sur la volonté, Maine de Biran a été conduit dans quelques passages de ses œuvres à désigner par une expression unique tous les états dans lesquels l'énergie du moi est ainsi dominée, et comme étouffée, par les forces de l'organisme : il se sert pour cela du terme *aliénation*, en lui donnant une acception tout à fait générale. En effet, dans ces états, comme dans la folie, bien qu'à un moindre degré, nous nous devenons étrangers à nous-mêmes. « L'homme qui ne se connaît ni ne se possède, dit-il dans ses *Rapports du physique et du moral*, n'existe pas pour lui-même ; aussi dit-on très-justement dans la langue vulgaire que, dans un tel état, l'homme est hors de lui et étranger à lui-même (*alienus*) ; d'où le mot très-bien fait, *aliénation*, auquel on peut attribuer un degré de généralisation supérieur à celui qu'il a dans le sens ordinaire des physiologistes et des médecins. Ce terme conviendrait très-bien, en effet, à tous les états propres de l'âme et du corps organisé, qui emportent avec eux une absence complète, momentanée ou per-

manente, du sentiment du moi, quoique les fonctions vitales et sensitives n'éprouvent point d'interruption, et quelles que puissent être d'ailleurs les causes, les conditions et les signes physiologiques de l'aliénation ainsi entendue. »

Cette dernière idée est parfaitement juste, et exprime fort bien la nécessité, que nous avons signalée plus haut, de rassembler sous une notion commune tous les faits dans lesquels l'unité de l'âme et la puissance du moi sont plus ou moins altérées ; quant au terme choisi par Maine de Biran, il est excellent en lui-même ; mais il ne nous semble pas que l'illustre psychologue lui reste toujours fidèle dans les explications qu'il fournit ; et la raison en est que son duo-dynamisme lui permet bien de concevoir que la vie consciente soit limitée et comprimée par un développement excessif de la vie organique, mais non point qu'elle sorte d'elle-même, qu'elle se projette au dehors, en passant et en s'éparpillant, pour ainsi dire, dans cette vie des organes. C'est là pourtant ce que désigne en réalité le terme *aliénation*, dans ce sens étymologique et général où il comprend toutes les défaillances de l'âme, tous les obscurcissements de la raison, en un mot, tous les états dans lesquels l'homme n'a plus entièrement le *conscium* et le *compos sui*. Être aliéné, ce n'est pas simplement être diminué dans son expansion naturelle, et comprimé par le développement excessif d'une force étrangère ; c'est plutôt être rejeté hors de soi-même, hors de sa propre essence, et, pour qui possède la liberté et la raison, c'est se sentir ramené, par un veritable abaissement du moi, aux modes inférieurs d'une activité purement instinctive et sensitive. Dans l'homme, il se produit un passage continuel de cette existence une, condensée et maîtresse d'elle-même, qu'on peut appeler avec Maine de Biran la vie de réflexion, à cette existence relâchée, disséminée, et livrée au choc de toutes les impressions extérieures, qu'on peut appeler la vie organique et purement sensible.

Voyons ce qui se passe dans certains faits signalés par Maine de Biran lui-même : il remarque, par exemple, dans

ses *Rapports du physique et du moral*, que « souvent une impression perçue à tel degré cesse de l'être à un degré supérieur; elle s'avive alors à tel point qu'elle absorbe la conscience ou le moi qui la devient. Ainsi, plus la sensation est animale, moins elle a le caractère vrai d'une perception humaine. » En deux mots, plus on sent, moins on perçoit ; la sensation est l'antagoniste de la perception. L'idée est d'une grande profondeur ; mais comment faut-il l'entendre ? Cela veut-il dire que la perception est un acte du moi et la sensation un acte de l'organisme, et que la perception est rendue impossible par un développement excessif de la sensation ? Nous croyons qu'il faut plutôt l'interpréter ainsi : la perception et la sensation sont deux degrés et deux formes d'un même acte; mais, dans la perception, le moi domine l'impression sensible ; il ne se confond pas avec elle ; il s'en distingue nettement, et, par là même, se possède ; dans la sensation, au contraire, il passe en elle, et s'y absorbe, par une diminution de son énergie et de son unité. L'évolution générale des choses a amené, après les êtres capables seulement de sensation (les animaux), des êtres capables de perception (les hommes) ; en outre, l'homme commence par la sensation, et ne s'élève que par degrés jusqu'à la perfection proprement dite. Mais la réalité extérieure, quand elle nous assiége d'impressions trop vives, nous fait rétrograder de la perception à la sensation, par un affaiblissement de la conscience que nous avons de nous-mêmes ; nous nous confondons avec les choses senties, nous les devenons, comme disait Condillac.

Maine de Biran observe encore que, chez certaines personnes, « l'organisation nerveuse, purement vitale et sensitive, n'obéit point à l'âme, mais à la nature et aux forces qui l'excitent ; elle absorbe la volonté, aveugle l'intelligence, et commande à l'âme plutôt qu'elle ne lui obéit. » « Ainsi, ajoute-t-il, une âme humaine, qui serait attachée à une organisation toute nerveuse et purement sensible, demeurerait à jamais renfermée dans l'absolu de son être, sans aucun

moyen naturel de se manifester à elle-même et de se reconnaître intérieurement à titre de force pensante, quoique la vie animale fût en plein exercice. C'est à cet état que des êtres de notre espèce peuvent se trouver réduits, par suite de ces anomalies ou perturbations de sensibilité, qui font prédominer telle partie du système nerveux, en y concentrant presque la vie entière. »

C'est toujours profondément vrai. Mais comment faut-il interpréter cela ? Est-ce simplement par l'idée d'une limitation, et quelquefois d'un étouffement, de la vie du moi par la vie de l'instinct ? Nous ne le pensons pas. Cela signifie plutôt que, quand la vie instinctive et sensitive se développe outre mesure, la vie du moi passe en elle ; l'homme redescend de l'activité réfléchie à l'activité inconsciente ; l'âme enfin se rejette momentanément dans les formes inférieures de son existence. C'est là qu'il faut chercher l'explication véritable de cette aliénation, à la suite de laquelle, comme le remarque Maine de Biran lui-même, la sensibilité externe ou interne, l'imagination, les passions, peuvent prendre un surcroît d'énergie, parce que la tension imprimée à l'âme par la volonté pour lui faire atteindre ses fins essentielles venant à se relâcher, il est tout naturel que les activités inférieures retrouvent une énergie momentanément perdue.

Il faut donc, tout en reconnaissant la vérité générale de la peinture que Maine de Biran a faite de notre instabilité, introduire une modification importante dans l'explication qu'il en a proposée. Cette modification consiste à faire voir qu'au lieu de deux vies en quelque sorte juxtaposées, mais n'offrant l'une avec l'autre aucune liaison, et ne comportant pas une pénétration mutuelle, il y a plutôt dans l'homme une vie latente de chacun des modes d'activité qui sont subordonnés en lui à l'activité rationnelle, et qui sont toujours susceptibles de reparaître avec une plus grande intensité de conscience, en bouleversant les proportions ordinaires de notre vie. Chacune de ces activités qui sont enfermées, pour

ainsi dire, dans notre constitution totale, conserve, au sein de l'ensemble dont elle fait partie, une sorte de vitalité, d'indépendance on pourrait presque dire d'individualité, qui la pousse à une continuelle révolte contre la forme supérieure dont elle dépend. Voilà pourquoi nous voyons trop souvent surgir du fond de notre organisme ces forces turbulentes et inquiètes, qui dérangent l'harmonie de notre être, et se mettent en conflit avec notre raison et notre liberté.

Mais, une fois proposée pour rendre compte de nos agitations et de nos perpétuelles inquiétudes, cette explication se trouve immédiatement avoir une portée beaucoup plus haute. Elle est l'hypothèse la plus naturelle et la plus simple que nous puissions faire, pour comprendre et pour relier synthétiquement tous les faits pathologiques de la nature humaine, toutes les perturbations, soit de l'activité organisatrice, soit de l'activité purement intellectuelle et morale de l'âme. En effet, la plupart des explications ordinairement proposées sur les faits pathologiques ont le grave tort d'aboutir, en demi-analyse, à une accusation contre la Providence, attendu qu'elles impliquent toutes l'idée d'une imperfection primitive de notre constitution physique, intellectuelle ou morale; or, il est évident que cette imperfection eût toujours pu être infiniment réduite par la puissance et la sagesse de Dieu. Combien n'est-il pas plus philosophique de chercher le principe des désordres de notre être dans certaines déviations de ces énergies, douées de spontanéité, qui coexistent en nous, et auxquelles notre âme s'efforce, mais sans y parvenir toujours, d'imprimer le caractère d'une unité parfaite et idéale!

L'âme humaine, nous l'avons déjà vu, doit être considérée comme une idée, une forme, une fin, qui, exerçant dans une sphère déterminée son action régulatrice, groupe autour d'elle-même, pour parvenir à la réalisation de son essence, un certain nombre de forces qui lui sont livrées par la circulation incessante des choses dans l'univers; mais ces forces, auxquelles l'âme imprime son unité et qu'elle tient

sous son empire, sont, elles aussi, des idées, des fins, qui se réalisent dans une certaine matière; et, enfin, dans cette matière elle-même, il y a encore des formes qui s'imposent à des éléments subordonnés. L'âme régit des forces vitales, qui régissent elles-mêmes des groupes de forces physico-chimiques; et celles-ci, à leur tour, exercent leur domination sur des molécules et des atomes. Ainsi l'âme est un principe d'harmonie qui commande à d'autres principes d'harmonie, une idée plastique et impérative qui tient sous sa puissance d'autres idées, ayant aussi pour mission de diriger l'évolution de la matière. Cela posé, il en résulte une conception vraiment dynamique de l'univers en général et de l'homme en particulier; car nous ne pouvons pas croire que ces diverses énergies ne fassent, comme le pensait Leibnitz, que se développer parallèlement les unes aux autres et se refléter mutuellement; il faut sans aucun doute aller plus loin. Puisqu'elles sont toutes douées de spontanéité, c'est-à-dire d'un pouvoir qui leur permet, dans une certaine mesure, d'étendre ou de resserrer leurs limites, il est impossible qu'elles n'exercent pas les unes sur les autres une série d'actions et de réactions réelles. L'âme impose aux forces inférieures son action régulatrice; mais celles-ci ont, à leur tour, le privilége de lui résister; elles ont des périodes d'exaltation extraordinaire, pendant lesquelles leur activité, détachée en quelque sorte du groupe, passe de l'état latent à l'état vif, de la forme organique à la forme consciente, et suscite ainsi dans l'âme tout un courant d'idées, de sentiments et de volontés, qui sont contraires à sa nature, et qui la troublent profondément, quelquefois même d'une manière irrémédiable, dans l'accomplissement de son œuvre. Telle est, croyons-nous, l'idée générale, l'idée philosophique, des perturbations de l'âme.

Maintenant ces perturbations se divisent en plusieurs catégories, et nous avons à déterminer quelle est parmi ces catégories la place des passions. Le langage ordinaire nous fournit sur ce point une première indication : nous avons

l'habitude d'appeler les passions des maladies de l'âme; nous disons également que la passion, que la colère, par exemple, est une folie; c'est qu'en effet la maladie, la passion et la folie, semblent bien être les trois formes principales sous lesquelles peut se produire la déviation de l'activité psychique, l'affaiblissement de l'action régulatrice que l'âme exerce sur les éléments qui lui sont subordonnés. Seulement, dans la maladie, ce sont les puissances vitales, et même indirectement les forces physico-chimiques, qui se révoltent contre cette action régulatrice de l'âme et qui en diminuent l'intensité; dans la folie, ce sont les puissances intellectuelles et morales, en tant qu'elles ont été constituées séparément dans le cours de l'évolution, et qu'elles forment en nous des habitudes et des instincts doués d'une certaine indépendance. La passion semble occuper une place intermédiaire, et être à la fois en nous la révolte de puissances organiques et de tendances psychiques. Nous allons essayer d'apporter quelque lumière dans cette question bscure de psychologie, et, avant d'étudier la passion en elle-même, dans ses éléments constitutifs et dans ses formes, de la considérer comme du dehors dans les relations qui existent entre elle et les autres troubles de l'âme. Mais cela exige que nous présentions quelques rapides considérations, d'abord sur la maladie, ensuite sur la folie.

V

Au sujet de la maladie, nous ne pouvons avoir la prétention d'émettre aucune théorie personnelle; et, d'ailleurs, dans l'état présent de la pathologie, nous ne croyons pas que personne veuille rien affirmer, d'une manière absolue, sur une cause unique de laquelle relèveraient tous les désordres de l'organisme. Il nous suffira de signaler brièvement l'opinion de quelques pathologistes célèbres, d'après lesquels la maladie aurait en général son principe dans la surexcitation

extraordinaire des mêmes forces qui produisent la santé, lorsque leur action est contenue dans ses limites naturelles, soit par l'influence d'une force prépondérante, soit par un principe intérieur d'équilibre et de mesure.

M. Virchow, dans sa *Pathologie cellulaire*, et dans quelques discours, a présenté une explication de ce genre. Discutant de vieilles conceptions qui se sont produites au sujet de l'essence de la maladie, ce physiologiste démontre facilement que la maladie ne peut guère s'expliquer, si l'on admet l'unité absolue du principe dans lequel réside et d'où émane la vie ; nous avons eu, d'ailleurs, l'occasion de signaler précédemment, à propos de Stahl et de l'animisme, les difficultés contre lesquelles on se heurte, quand on veut expliquer la maladie par les hésitations, les défaillances et les erreurs, d'un principe qui, considéré en lui-même, est essentiellement action, intelligence et unité. D'autre part, la maladie reste également inexplicable dans le système opposé, d'après lequel la vie est attachée à une multiplicité d'éléments sans lien les uns avec les autres, et qui ne reçoivent d'aucun principe supérieur une unité substantielle ; car la maladie nous apparaît comme un désordre, et l'on ne comprend pas que le désordre se produise entre des éléments que ne domine point l'énergie d'une puissance supérieure, ou, tout au moins, la nécessité d'un ordre idéal. Il faut donc se tenir à égale distance de ces deux hypothèses, et, définissant l'être vivant une *communauté une*, chercher à faire voir que toutes les parties, tous les organes, tous les tissus, tous les éléments histologiques dont il se compose, ont une vie propre ; mais qu'en même temps il y a un lien organique par lequel toutes ces vies particulières se rapportent à une vie totale, et contribuent à l'entretenir, en même temps qu'elles en reçoivent la coordination, la mesure et la direction. D'après cette hypothèse, il est évident que les maladies s'expliqueront par l'affaiblissement d'un organe ou d'un système d'organes ayant pour rôle de régulariser l'action du reste de l'organisme, ou, en d'autres termes,

par l'affaiblissement d'un principe intérieur d'harmonie et d'unité.

Deux suppositions principales peuvent être faites, quand on ne considère pas la maladie comme un simple trouble des processus ordinaires de la vie : il faut admettre qu'il y a, ou bien une force de la maladie, qui s'oppose directement à la force de la vie, et qui la combat ; ou bien une substance de la maladie, une matière morbide, qui se répand dans les organes, et qui en amène peu à peu le dépérissement. Ces deux suppositions ont été fortement combattues par M. Virchow. La maladie n'est pas pour lui une puissance occulte, une mystérieuse entité ; elle n'est autre chose que l'activité même de la vie, s'exerçant dans des conditions anormales, et échappant à la mesure qui lui est ordinairement imposée ; la santé et la maladie ne sont que deux modes distincts d'une seule et unique activité, ici régulière, ordonnée, harmonique, là irrégulière, et en désaccord avec l'ensemble des fonctions de l'économie. Non-seulement il n'y a pas une force distincte de la maladie ; mais on ne saurait davantage admettre une matière spéciale, qui serait la matière morbide : ainsi, par exemple, on pouvait croire autrefois que la substance des tumeurs est une substance spéciale, vraiment hétérogène, introduite dans la substance saine par le principe actif de la maladie ; mais de nouvelles recherches ont démontré qu'il n'en est pas ainsi : les tumeurs sont le produit de la même activité qui engendre les tissus à l'état sain ; seulement cette activité est surexcitée d'une manière morbide, et n'est plus maintenue en équilibre avec l'ensemble des fonctions de l'organisme.

« Virchow, dit M. Strauss, son traducteur, établit que tous les processus morbides mettent en jeu les mêmes activités cellulaires que les phénomènes physiologiques, avec cette différence toutefois que ces activités se manifestent d'une manière turbulente, tumultueuse (inflammation), ou bien d'une manière déplacée (hétérotopie), ou intempestive (hétérochronie); le fond, l'essence des phénomènes physio-

logiques et pathologiques est identique, le mode seul en est différent. » — « Pour Virchow comme pour Broussais, l'inflammation ne consiste qu'en une exagération des activités physiologiques des tissus ou des éléments des tissus ; pour tous deux, les processus spécifiques n'existent pas, à proprement parler ; tous deux, ils reconnaissent comme élément étiologique constant une irritation inflammatoire. Mais, tout en démontrant qu'il n'existe aucun élément histologique de la malignité et de la spécificité, Virchow, plus sage en cela que Broussais, se plie aux exigences des faits et à la réalité de l'observation clinique ; il sait faire la part des prédispositions, des diathèses, des idiosyncrasies, de tous ces états mal définis, mais réels, qui continuent à défier le microscope comme ils ont défié le scalpel, et que le dédain facile de Broussais traitait de rêveries ontologiques. »

La maladie est donc l'activité même de la vie, se produisant d'une manière turbulente et tumultueuse ; mais d'où lui vient ce caractère ? M. Virchow l'explique par la vitalité propre de chacun de nos tissus, par l'exaltation périodique de cette vitalité, par l'affaiblissement du système nerveux, qui a pour fonction de maintenir l'harmonie dans notre être. Il y a, d'après lui, dans notre économie, un appareil régulateur, dont le rôle est de modérer, de contenir, de rapporter à une même fin les diverses activités de la vie : c'est le système nerveux. Dans les conditions ordinaires, il produit la santé par l'action régulatrice qu'il exerce sur les divers éléments du corps ; dans les circonstances anormales, il travaille à conserver ou à rétablir cette même santé, en modérant les diverses énergies vitales, de manière à leur permettre de s'accommoder à ces circonstances et de prendre un nouvel équilibre ; mais il n'a pas toujours l'énergie suffisante pour remplir complétement ce rôle ; et la maladie a pour conséquence la mort, toutes les fois que l'action régulatrice du système nerveux ne peut prévaloir sur la violence avec laquelle se sont déchaînées ces énergies vitales.

Lorsqu'une armée est envoyée dans des régions lointaines, au Mexique par exemple, ou qu'un convoi d'émigrants arrive dans les plaines de l'Amérique du Sud, tout le monde est soumis à l'action des mêmes conditions nouvelles et anormales ; cependant, il y a des hommes qui ne ressentent aucun trouble ; il y en a d'autres qui ne sont que faiblement éprouvés et qui se remettent promptement ; d'autres sont malades ou meurent. D'où viennent ces différences ? C'est que, chez les uns, le système nerveux possède assez d'énergie pour pouvoir maintenir, malgré l'influence des causes perturbatrices, l'harmonie des divers éléments et la régularité des fonctions, tandis que, chez les autres, l'action des appareils modérateurs n'est pas suffisante pour conserver ou pour rétablir cette harmonie et cette régularité.

La maladie semble donc avoir au dehors de nous plutôt ses causes occasionnelles que ses causes réelles ; les circonstances anormales, par la surexcitation ou la déviation qu'elles amènent dans nos diverses énergies vitales, déterminent accidentellement les troubles organiques, plutôt qu'elles n'en sont le principe vraiment actif. En réalité, la vraie cause de la maladie, c'est ce pouvoir que conserve toujours chacun de nos tissus, chacun des éléments de notre être physiologique, d'échapper partiellement à la direction du système nerveux, et de se détacher du groupe, pour recommencer à vivre de sa vie propre. Dans l'état de santé, cette vitalité particulière de chacun des éléments de notre organisme n'est nullement supprimée, mais elle n'apparaît pas, attendu qu'elle est mêlée à l'équilibre général, et ne s'exerce que dans la mesure nécessaire à la conservation de cet équilibre. La santé, en effet, est une harmonie, que crée en nous, soit un agent spécial, soit, plus vraisemblablement, le concours naturel des organes, dominés par la nécessité métaphysique de la réalisation du type ; la santé est un consensus. Mais, dans l'état de maladie, cette vitalité particulière des éléments se manifeste par la discordance ; elle se montre dans les ardeurs et les frissons de la fièvre, et

dans beaucoup d'autres signes physiologiques ; elle apparaît aussi psychologiquement dans les souffrances, les inquiétudes et les angoisses du malade. C'est donc surtout à une cause interne qu'il convient d'attribuer la maladie ; et, par conséquent, il n'est pas impossible que quelquefois elle naisse spontanément ; elle est alors suscitée en nous par des lois mystérieuses qui déterminent, à intervalles réguliers, la réviviscence et l'exaltation singulière de forces multiples, contenues dans l'apparente unité de notre développement général.

Si telle est, en effet, l'essence de la maladie, si elle a sa cause dans l'exaltation d'énergies subordonnées, et dans l'affaiblissement de l'action idéale et régulatrice de l'âme, il semble bien que l'on puisse renverser l'expression usuelle : la passion est une maladie, et dire : la maladie est une passion. Seulement, comme nous le reconnaîtrons mieux plus tard, ce n'est qu'un faible degré de la passion, parce que, les activités qui se déchaînent dans la maladie étant des activités essentiellement organiques et qui ont perdu la forme de la conscience, le processus de la maladie ne retentit qu'indirectement dans la suite des pensées, des sentiments et des volontés de l'âme. Mais ce n'est point le moment d'insister sur ce genre de considérations.

Un physiologiste français, M. Bouchut, a proposé aussi, sur l'essence générale de la maladie et de la santé, une conception assez analogue à celle de M. Virchow, mais d'après laquelle l'activité régulatrice, au lieu d'être concentrée dans le système nerveux, qui n'apparaît qu'à une époque relativement récente de l'évolution individuelle et collective, est déposée, sous le nom d'impressibilité ou sensibilité inconsciente, dans les éléments mêmes de la vie.

D'après M. Bouchut, le système nerveux ne fait que relier les tissus et les organes. Mais, avant d'être ainsi reliés, il a bien fallu que ces tissus fussent formés par l'élaboration des éléments moléculaires dont ils se composent. Il y a donc une force ou un ensemble de forces qui résident dans les élé-

ments moléculaires de la vie, et qui sont distinctes de l'organisation, puisqu'elles la précèdent et la produisent. Ces forces, ou, si on l'aime mieux, ces attributs des éléments moléculaires « s'appellent impressibilité, c'est-à-dire sensibilité sans nerfs; autocinésie, c'est-à-dire mouvement sans fibres apparentes contractiles; promorphose, c'est-à-dire prescience des formes organiques à réaliser. » C'est dans ces attributs que nous devons chercher l'essence de ce principe d'organisation qu'on appelle à tort force vitale, car il n'est pas séparé de la matière, et qu'il vaut mieux appeler agent séminal ou vital.

Cette impressibilité de l'agent vital constitue d'abord l'essence même de la vie : « car, sans elle, le système nerveux, organe de la sensibilité consciente, ne suffirait pas à l'entretenir. Elle fait la vie dans les êtres où il n'y a pas de système nerveux, comme les infusoires; elle l'entretient dans les éléments anatomiques dépourvus de nerfs qui forment les tissus, dans les éléments anatomiques du sang, dans les parties dont on a coupé les nerfs, enfin, après la mort de l'ensemble, dans certains éléments moléculaires qui continuent à vivre pour leur compte. C'est encore elle qui est le premier acte du germe de l'homme qui commence à vivre, avant qu'aucun élément, aucun tissu, aucun organe, ait pris naissance. »

Mais, ensuite, le rôle physiologique et pathologique de cette impressibilité explique toute la série des phénomènes de santé et de maladie.

En effet, c'est d'abord par elle seule qu'on peut rendre compte de la formation de l'organisme animal et des accidents qui viennent si souvent la troubler et l'entraver : « C'est la sensibilité inconsciente des éléments moléculaires de la vie créée dans l'ovule humain par la fécondation, qui associe ces éléments entre eux, qui les groupe d'une certaine façon, par une affinité vitale nécessaire à la configuration des tissus et des organes. Par elle, ils ont des attractions et des répulsions, d'où il résulte qu'ils se réunissent ou se chassent

selon la nécessité de créer un tissu. Sans cette propriété obscure de sentir, ils ne pourraient ni se choisir ni s'associer dans l'ordre voulu par la vie des espèces. Dès qu'elle s'éteint en eux, c'est la mort définitive, et ils rentrent sous l'empire des lois physiques, entraînés vers d'autres combinaisons. Si elle n'est qu'affaiblie, leur mouvement se trouble, et leur association s'en ressent, à ce point que le nouvel être n'aura ni le volume ni la force désirable. N'est-elle atteinte que partiellement, leur développement dans l'ovule se fait mal sur le point circonscrit où elle est détruite, et alors dans ce point un organe manque ou est modifié dans ses formes, ce qui produit les difformités. Est-elle seulement maladive ou diathésique, les mouvements moléculaires de l'ovule sont également maladifs, et du groupement élémentaire particulier qui en résulte, se préparent dans le germe futur des maladies innées ou héréditaires. »

Ainsi donc, il y a, pour ainsi dire, dans chacun des éléments anatomiques dont se compose l'être vivant un pouvoir de déterminer des affinités électives ; il y a en lui tout à la fois une conscience confuse du type à réaliser, et une certaine indépendance, qui lui permet de ne contribuer à cette réalisation du type que d'après un mode d'action qui lui est propre, et qui constitue, en quelque sorte, son originalité. Par ce double caractère de l'impressibilité des éléments s'expliquent à la fois les faits d'hérédité et ceux d'innéité, la ressemblance des individus au type, et particulièrement à leurs parents ou ascendants, et les différences qui séparent ces individus les uns des autres, les particularités de la constitution physique, les idiosyncrasies. Les éléments anatomiques semblent porter en eux-mêmes une loi, une idée, une forme directrice de leur évolution, et en même temps être doués d'une réelle plasticité, qui leur permet de se conformer à cette loi ou de s'en écarter d'une manière plus ou moins grave. C'est par cette plasticité, tantôt obéissante et tantôt rebelle à l'idée, que s'expliquent, soit l'équilibre général et l'heureuse disposition de l'être physique, soit les

monstruosités, les faits tératologiques de toute sorte, les erreurs de la nature.

Quant aux maladies proprement dites, c'est de la même manière qu'il faut en rendre compte ; elles ont leur cause dans l'excès ou le défaut d'impressibilité de l'agent vital, ou plutôt des éléments dont il exprime les attributs. La santé et la maladie ne diffèrent qu'en ce que, dans la santé, les impressions se produisent d'une manière normale , tandis que, dans la maladie, elles sont transformées ou plutôt déformées : « L'impressibilité, par ses troubles circonscrits, modifie ou altère plus ou moins profondément la nutrition moléculaire des tissus, leurs fonctions et leur volume, ce qui est, non la cause unique, mais la cause principale, de la maladie et des diversités qu'elle présente. » Il est donc possible de présenter une division naturelle des maladies, en traçant un tableau des principales conséquences qu'amène l'excès ou le défaut d'impressibilité ; c'est ce que fait M. Bouchut, en dressant une liste dont nous détachons quelques passages.

« En pathogénie, l'excès d'impressibilité des éléments constituants réagit sur les tissus et provoque, selon sa nature, soit l'hyperémie, soit l'inflammation et ses exsudats séro-fibrineux, épithéliaux ou purulents; certaines hémorrhagies actives, le flux séreux ou gazeux, l'hypertrophie des éléments et des différents tissus formant le squelette des organes ; les pyrexies avec leurs altérations humorales qui deviennent des causes morbides à leur tour. — Avec ces lésions naissent les actions sympathiques réflexes, qui sont la fièvre, la courbature, l'inappétence, l'embarras gastrique avec ou sans vomissement. — Par elles aussi, selon l'organe affecté, viennent les troubles fonctionnels, etc.

« De la diminution d'impressibilité résultent l'atrophie et le ramollissement ou les dégénérescences graisseuses des éléments et des tissus, certaines hémorrhagies passives, certaines congestions atoniques, également accompagnées de phénomènes sympathiques réflexes, le tout ac-

compagné de troubles fonctionnels locaux plus ou moins marqués.

« Chaque lésion locale, ainsi née de l'excès ou de la diminution de l'impressibilité, réagit à son tour sur sa cause en l'aggravant. De la sorte, avec la maladie de l'agent vital et le trouble de l'impressibilité, il y a la maladie locale, se généralisant par absorption endosmatique ou capillaire produisant l'altération du sang, ou restant locale et réagissant sur l'ensemble de l'économie par l'intermédiaire des actions réflexes du grand sympathique ou directes des nerfs ordinaires; c'est là ce qui constitue la maladie des éléments humoraux et organiques, état secondaire à côté de la maladie de l'agent vital, mettant primitivement en jeu l'impressibilité des éléments constituants. »

Malgré leurs différences, ces deux théories du physiologiste allemand et du physiologiste français nous présentent une idée commune de la maladie, considérée comme la manifestation d'une vitalité persistante, d'une énergie indépendante des éléments anatomiques, et des tissus qu'ils forment par leur agrégation. Seulement, le physiologiste allemand considère plutôt cette activité propre des éléments et des tissus dans son opposition avec l'appareil régulateur, qui est le système nerveux ; le physiologiste français la considère plutôt dans son opposition directe avec une loi générale d'évolution, avec la nécessité de la réalisation du type. Pour l'un et pour l'autre, la maladie est essentiellement une perturbation intérieure ; elle n'est pas, ou du moins elle n'est qu'accidentellement, un trouble apporté du dehors par l'introduction d'un élément étranger; elle est un désordre qui se produit dans l'être lui-même par un changement d'équilibre de ses éléments, par une exaltation, ou, quelquefois, une dépression anormale d'activités organiques inférieures, dont l'indépendance se conserve au sein d'un ensemble qu'elles contribuent à former sous l'influence d'une forme supérieure, d'une nécessité directrice. Peut-être y aurait-il à chercher le principe de cette indépendance partielle, de cette vita-

lité propre qui s'exalte sous l'influence de la maladie, dans la réapparition d'une sorte de volonté sourde, de conscience obscure, qui accompagnerait le développement particulier de chaque organe, de chaque tissu, et qui, enveloppée dans la conscience totale, aussi longtemps que dure l'état de force et de santé, tendrait, au contraire, quand le principe d'unité s'affaiblit en nous, à reparaître d'une manière isolée, au détriment de cette conscience totale. Mais c'est là une hypothèse placée en dehors de toute vérification expérimentale, et sur laquelle il ne convient pas ici d'insister plus longtemps. Passons donc à l'étude d'une autre série de perturbations de l'âme, dans lesquelles il nous sera possible cette fois de découvrir, sans induction trop hardie et trop hypothétique, la réapparition d'activités inférieures revenant à la conscience, et détruisant ou affaiblissant, avec les activités supérieures contre lesquelles elles se révoltent, un degré plus élevé, une forme plus parfaite, de la conscience.

VI

Si la maladie est d'une manière générale la perturbation de l'activité organisatrice de l'âme, la folie est la perturbation de son activité intellectuelle. Cherchons à résumer, en nous appuyant sur des recherches contemporaines, la conception la plus rationnelle de l'essence de la folie ; nous nous acheminerons par là vers une conception nette de l'essence de la passion. De même que la maladie est une désagrégation de l'organisme corporel, par l'exaltation anormale ou la déviation des puissances vitales dont la santé est, au contraire, l'harmonieux équilibre ; de même la folie et les divers états qui s'y rattachent ont pour principe une désagrégation de l'organisme mental, causée par une exaltation ou une déviation analogue de ces puissances intellectuelles, qui sont parfaitement coordonnées dans l'esprit de l'homme à l'état sain.

Pour justifier cette conception, il faut examiner d'abord à quel point de vue on peut parler d'un organisme mental.

Un organisme est un système de forces qui s'équilibrent, se contiennent, et, en même temps, se soutiennent les unes les autres, de manière à se trouver dans une relation mutuelle de causes à effets. Par conséquent, l'idée d'un organisme mental, c'est l'affirmation d'un système de forces dont l'intelligence serait composée, et qui, soit par l'effet immédiat d'une disposition créatrice, soit par l'action d'une lente évolution, se maintiendraient les unes les autres dans un heureux équilibre. Or, est-il vrai que les facultés et en général les manifestations de l'intelligence soient des forces ? Nous croyons que la psychologie moderne l'a suffisamment démontré, et nous ne pouvons mieux faire que de résumer d'abord en quelques mots les résultats auxquels elle est parvenue, pour essayer ensuite d'y ajouter quelque chose.

Voici les points qui nous paraissent définitivement acquis :

1° L'intelligence, dans toutes ses facultés et opérations, est essentiellement activité. La perception, bien qu'elle soit le fait intellectuel le plus simple, est déjà active ; car, percevoir, c'est rassembler des impressions, en faire la synthèse, leur imposer une forme commune. Le jugement aussi est un acte, non-seulement en ce qu'il présuppose l'attention et la comparaison, qui sont des efforts de l'esprit, mais encore parce que juger, c'est affirmer la vérité, y adhérer d'une manière personnelle, se porter vers elle par un libre mouvement d'amour. Quant à la raison, si souvent considérée comme une faculté purement contemplative, « dont le rôle ne serait que de contempler des essences, dans un ciel intelligible complaisamment ouvert devant elle (1), » si on la réduit aux principes essentiels par lesquels elle dirige toute notre évolution intellectuelle, il faut bien reconnaître qu'elle est toute activité, et qu'elle crée ces principes eux-mêmes, par l'énergie de sa tendance vers l'universel, le permanent et l'absolu.

(1) E. Caro, *l'Idée de Dieu*.

2° Chacune des facultés et opérations de l'intelligence est une création du moi, qui tend à se manifester et à se fixer en elle ; c'est le produit d'un effort spécial que fait le moi pour s'affermir dans la conscience et la possession de lui-même ; c'est, en un mot, comme on l'a démontré avec beaucoup de profondeur, une thèse de la volonté (1).

3° Chacune de ces facultés et opérations de l'intelligence étant une création du moi, elle est vivante comme lui, et elle conserve au sein de l'ensemble, c'est-à-dire, au sein de cet organisme mental dont elle fait partie, une certaine énergie indépendante, qui lui permet d'isoler plus ou moins son action de celles des autres ; et c'est par là que l'on expliquerait les différences considérables que présentent les diverses intelligences au point de vue de l'équilibre de leurs facultés.

Tels sont les points essentiels qui nous paraissent aujourd'hui placés hors de toute contestation. Mais, maintenant, il nous semble qu'il faut aller plus loin, et reconnaître une activité essentielle et une certaine indépendance, non-seulement aux facultés elles-mêmes, mais encore à leurs produits, c'est-à-dire aux conceptions, aux idées et aux groupes d'idées, qui sont continuellement enfermés les uns dans les autres par le travail continu de la généralisation et de la synthèse. Nos idées sont des dispositions actives, dont chacune représente et conserve en nous l'énergie intellectuelle, soit individuelle, soit collective, qui lui a donné naissance. Chaque idée qui s'est fortement gravée dans notre esprit garde une vitalité qui lui est propre ; elle vibre en quelque sorte au sein de notre organisme mental, et, contenue par l'énergie antagoniste des autres idées, comme elle les contient à son tour par son énergie particulière, elle tend à reparaître sous une forme prépondérante, aussitôt que viendront à s'affaiblir les obstacles qu'elle rencontre autour d'elle. Mais il y a plus : au sein de nos idées générales per-

(1) Alf. Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme.*

sistent d'une certaine manière les idées particulières, les perceptions, les images, les impressions, par la fusion desquelles ces idées générales se sont constituées. Il y a là une double énergie qui se manifeste par l'effort de la notion générale pour contenir en elle le groupe des idées composantes, et par l'effort de chacune des idées composantes pour se détacher du groupe et pour reprendre dans la pensée une place indépendante. Mais ce n'est pas seulement dans nos idées, générales ou particulières, qu'il faut voir de véritables formes, des unités dynamiques, qui persistent dans l'intelligence; c'est encore dans nos associations d'idées, dans nos habitudes intellectuelles; ces habitudes, elles aussi, tendent à persister, malgré les efforts de l'expérience, qui leur inflige de fréquents démentis, et malgré ceux de la réflexion, qui cherche à les détruire, si elles sont vicieuses, ou, au moins, à les rectifier et à les perfectionner.

Ainsi l'activité est partout dans l'intelligence; elle s'y manifeste à tous les degrés. Il ne faut pas comparer l'intelligence à un architecte qui range les uns au-dessus des autres des matériaux inertes, destinés à conserver invariablement leur situation respective, jusqu'au jour où l'action du temps aura rongé les fondements de l'édifice. Si la pensée est un architecte, elle l'est à la manière d'Amphion qui charme et persuade des pierres douées d'une véritable spontanéité, et capables de rompre volontairement des liens qu'elles ont volontairement contractés. L'édifice entier de la pensée est un édifice vivant et mobile, où l'activité initiale qui a disposé les parties se retrouve dans ces parties elles-mêmes, et y persiste comme force virtuelle et latente, après s'être manifestée comme force vive dans le travail de leur groupement.

Cela posé, il est facile de comprendre que l'organisme mental, comme l'organisme matériel, peut être mis en action de deux manières bien opposées. Lorsque toutes ces images, toutes ces notions, tous ces groupes d'idées dont il se compose, et dont chacun possède une sorte d'individualité distincte, ne vibrent en nous que dans la mesure nécessaire

à la conservation de la vie intellectuelle et à la poursuite de la vérité, lorsque toutes ces idées se pressent sans s'étouffer, lorsqu'elles restent soumises à l'acti n directrice de la raison et en reçoivent un groupement harmonieux, alors la vie mentale se déroule en nous d'une manière parfaitement régulière. Cette activité normale de l'intelligence se manifeste dans l'association des idées, la mémoire, l'imagination, actes essentiellement vitaux, constitués par un mouvement continuel, une incessante fermentation, de pensées; et ce mouvement lui-même, cette fermentation, combat en nous la tendance à l'oubli, qui est pour l'intelligence le principe d'immobilité et de mort. Quand, au contraire, pour une cause ou pour une autre, cette action directrice de la raison vient à perdre quelque chose de son intensité, et qu'alors toutes les énergies mentales subordonnées, ou du moins quelques-unes d'entre elles, s'exaltent d'une manière morbide, dépassent les limites où elles étaient contenues et troublent l'équilibre de l'intelligence, aussitôt une agitation extraordinaire, une véritable fièvre, secoue et ébranle tout notre être mental. Les faits pathologiques commencent alors à se produire; et, dans la vie de l'intelligence comme dans celle du corps, ils consistent essentiellement en une série de mouvements désordonnés et tumultueux, par lesquels les forces inférieures précédemment associées tendent à sortir du groupe où elles sont maintenues par l'effort de la raison et à reprendre une pleine indépendance.

Mais, avant de passer en revue ces faits pathologiques, nous devons rechercher s'il n'y a point, dans la vie intellectuelle, quelques faits, simplement anormaux, où se manifeste une première tendance vers une désorganisation, mais très-faible et toute passagère, des éléments de l'esprit; de telle sorte que l'étude de ces faits soit pour nous une transition nécessaire à celle des phénomènes vraiment pathologiques. Il n'est guère douteux qu'il en soit ainsi; et, parmi ces faits, il faut sans doute citer en première ligne ceux qui se produisent dans le sommeil. Nous allons nous en convaincre en

examinant rapidement une théorie, d'ailleurs fort ingénieuse, de M. Albert Lemoine, sur le sommeil, et sur la cause ainsi que sur la nature des rêves.

D'après cet éminent psychologue, le sommeil est une modification spéciale du corps et surtout de quelques-uns de ses organes ; il rayonne ou plutôt il converge du corps vers l'âme, des fonctions organiques vers les puissances psychiques, mais sans parvenir jamais, bien qu'il le cerne et l'enveloppe de toutes parts, à engourdir le centre mystérieux où l'âme siége et veille. Les progrès du sommeil ne réduisent point l'âme à cet état de passivité absolue que supposait Maine de Biran ; ils ne lui enlèvent pas toute espèce d'activité propre, de telle sorte qu'il n'y ait plus en elle qu'un écho inconscient des modifications organiques. D'autre part, ils ne laissent pas non plus à l'âme, ainsi que l'imaginait Jouffroy, sa pleine et entière indépendance, toute la délicatesse de sa sensibilité, toute la lucidité de son jugement, toute l'énergie de son activité. L'état dans lequel l'âme est jetée par le sommeil est un état particulier tout différent de celui de la veille, mais qui a son principe et son explication dans l'engourdissement où les organes sont plongés. Il en résulte que les rêves ne sont autre chose que des sensations et des pensées analogues en soi aux sensations et aux pensées qui se produisent dans la veille, encore qu'elles en diffèrent assez profondément au point de vue des circonstances qui président à leur naissance et à leur développement.

L'âme étant absolument une et identique, il n'y a rien dans le sommeil qui puisse, d'après M. Albert Lemoine, la modifier dans son essence, ni surtout l'altérer dans sa composition. Une seule chose est modifiée en elle, c'est son état, sa disposition, l'ensemble de ses rapports avec les organes et avec les objets extérieurs. Au lieu de recevoir des organes auxquels elle est unie des perceptions exactes, précises, et surtout cohérentes, elle n'en reçoit plus qu'un nombre très-restreint d'indications vagues et sans relation les unes avec les autres ; un voile s'est abaissé entre elle et

la réalité ; et le monde où elle vit n'est plus peuplé que d'ombres confuses et à peu près insaisissables. Quelques bruits qui frappent nos oreilles, quelques contacts qui se produisent sur les diverses parties de la surface du corps, telles sont les seules causes initiales des séries de pensées et de sentiments qui se déroulent en nous pendant le sommeil. Évidemment, d'après de telles excitations, l'âme ne peut penser d'une manière régulière ; il lui est également impossible de concevoir l'harmonie du monde extérieur et celle de ses propres habitudes ; elle juge d'une manière extravagante ; elle veut d'une manière contradictoire, insensée, trop souvent indigne d'elle et du degré de perfection morale où elle est parvenue. Et pourtant, si l'on tient compte du caractère indécis et vague de ce petit nombre de sensations qui lui arrivent pendant son sommeil, on ne tarde pas à se convaincre qu'elle pense sur ces sensations d'après les mêmes règles et les mêmes lois que pendant la veille. La formule de son activité mentale reste absolument la même ; et M. Albert Lemoine n'hésite pas à écrire : « On peut appliquer aux rêves du dormeur, comme au délire de l'insensé, ce que dit Kant des sens et de la raison : les organes fournissent l'occasion et la matière du rêve ; l'esprit en fournit la forme. »

Après avoir posé un tel principe, le savant psychologue est obligé d'expliquer les phénomènes du rêve par le simple retentissement dans notre âme de ces perceptions sourdes, qui arrivent jusqu'à elle à travers l'engourdissement des organes. Nous ne voulons, certes, pas nier que bien souvent nos rêves aient leur point de départ dans ces perceptions vagues, ou même roulent d'un bout à l'autre sur des idées excitées par elles, comme, par exemple, lorsqu'un homme, percevant pendant son sommeil le bruit de légers coups frappés dans une chambre voisine, rêve qu'il entend le bruit du canon, et qu'il assiste à toutes les péripéties d'un combat. Nous ne contesterons pas davantage qu'assez généralement nos rêves se rapportent à des choses dont nous sommes actuellement préoccupés, et, par suite, semblent être, à certains égards,

la continuation régulière du cours de nos pensées, tel qu'il s'est déroulé pendant les derniers instants de la veille; avec cette différence, que la proportion de notre intelligence à dévier d'un groupe d'idées à un autre y augmente considérablement, à cause qu'elle n'est plus entravée par la série concordante des impressions que le monde réel nous envoie. Mais, outre que ces faits peuvent tout aussi bien s'expliquer dans une autre théorie, nous croyons qu'il y a quelque chose de plus essentiel dans les phénomènes du rêve; nous voulons dire l'incohérence et la contradiction de nos idées, quelquefois même de nos sentiments, et leur révolte contre la raison.

Cette révolte de nos idées et de nos sentiments contre l'unité que la raison leur imprime commence perpétuellement en nous pendant l'état de veille, mais elle y est renfermée dans les plus étroites limites. L'étude détaillée de diverses manifestations de notre activité intellectuelle et volontaire, telles que la rêverie, le caprice, la fantaisie, nous montrerait qu'il y a une continuelle tendance de nos pensées, de nos instincts, de nos désirs d'autrefois, à reparaître sous une forme vive et à nous détourner de ce qui occupe actuellement notre intelligence et notre volonté. Qu'est-ce que la rêverie, sinon un état de l'âme dans lequel nous sentons renaître en nous une infinité d'images, d'idées, d'associations d'idées, qui se rapportent soit à nos souvenirs d'enfance, soit à nos lectures de poésies ou de romans, et qui se substituent en nous aux pensées ou aux occupations actuelles, surtout lorsque le défaut d'excitations extérieures nous laisse en proie à l'indolence et à l'ennui ? Il se produit simultanément dans la rêverie un affaiblissement de l'attention qui concentrait toutes nos pensées et tous nos désirs vers une fin unique, et une exaltation de tendances, de goûts et de désirs, qui ramènent notre âme vers d'autres fins et brisent ainsi l'unité et l'intensité de son effort. La fantaisie, cette légère fièvre de l'imagination, est quelque chose d'analogue; elle consiste dans la réapparition de groupes de pensées ou de

sentiments, que nous avions chassés parce qu'ils ne se rapportaient pas aux conditions de la vie réelle, et qui renaissent à certains moments pour nous distraire de la monotonie de notre existence, et pour donner à notre esprit une excitation nouvelle, dont il ne saurait se passer plus longtemps. Que sont enfin les caprices, chez l'homme fait non moins que chez l'enfant, sinon des volontés mobiles et fugitives, des velléités, que l'éducation étouffe et remplace en nous par une volonté plus générale et plus rationnelle, mais qui ensuite reparaissent par accès et quelquefois avec une intensité extraordinaire? Ces divers états de l'âme présentent une analogie frappante avec ce qui se passe en nous, mais avec une intensité beaucoup plus considérable, pendant le sommeil. Car, alors, rien ne fait plus obstacle à la réapparition confuse des pensées, des dispositions et des sentiments, qui ont autrefois occupé notre âme, mais que la raison a refoulés. Dans nos rêves, ces pensées se reproduisent tumultueusement en nous, et d'autant plus que le sommeil est plus profond et que nos sens sont plus engourdis. Maitrisées pendant la veille par la puissance de la raison, elles secouent leurs chaînes et se donnent libre carrière, en s'écartant le plus possible de la réalité, de la raison, de l'habitude.

M. Albert Lemoine place l'origine des rêves dans les excitations qui, pendant le sommeil, nous rattachent encore à la réalité, et il fait consister leur essence dans une forme que l'esprit, malgré son engourdissement, impose encore à cette matière si imparfaite ; nous sommes tentés de croire le contraire, et de ne voir dans ces excitations et dans ce reste d'activité rationnelle et demi-consciente par laquelle l'esprit leur répond, que l'élément tout négatif et tout limitatif de nos rêves. Ce lien qui subsiste encore entre notre intelligence engourdie et la réalité, ce n'est pas ce qui constitue l'essence des rêves, c'est plutôt ce qui, en les contenant dans certaines limites, les empêche d'être tout à fait des rêves, et d'atteindre aux derniers excès de l'extravagance.

L'élément essentiel du rêve, c'est, par-dessus tout, l'exal-

tation, l'effervescence de certaines pensées, que la raison refoule pendant la veille, mais qui, dominées et comprimées, n'en conservent pas moins une certaine vitalité. Aussitôt que l'empire de la raison s'affaiblit, ces pensées reparaissent en foule ; alors des conceptions ridicules, des images bizarres, quelquefois même honteuses, des sentiments mille fois désavoués pendant les heures où nous sommes maîtres de nous, montent confusément à notre cerveau, comme une fumée impure, s'y livrent à une sorte d'orgie, et y règnent en despotes.

Il faut pourtant bien reconnaître que ce désordre intellectuel, et trop souvent moral, qui constitue le rêve est un désordre essentiellement passager. La dissociation qu'il produit dans nos pensées n'est ni profonde ni durable ; l'intelligence ne tarde pas à se réveiller et à reprendre les rênes ; la raison se montre et elle dissipe aussitôt toutes ces chimères. Par conséquent, l'étude du sommeil ne nous donne encore qu'une première et très-imparfaite idée de ces perturbations qui peuvent se produire dans l'intelligence par la surexcitation pathologique des éléments dont elle se compose.

Nous allons donc faire un pas de plus, et, sans parler encore de la folie, nous demander s'il ne se produit pas dans certaines circonstances une dissolution bien autrement profonde et durable, une désorganisation effrayante de notre organisme mental. Nous allons voir que cette dissolution peut aller jusqu'à défaire le travail de synthèse par lequel nos perceptions se sont fondues et agrégées les unes dans les autres pour former les idées, et jusqu'à détruire l'intelligence elle-même, en réduisant, pour ainsi dire, en poussière la réalité substantielle des pensées dont elle se compose.

VII

Une des applications les plus curieuses que l'on puisse faire des principes de la psychologie pathologique, c'est assurément l'étude de certaines substances qui ont la merveil-

leuse propriété de dissoudre en quelque sorte le composé mental ; cette étude nous montre, beaucoup mieux que n'ont pu le faire les psychologues anglais, et avec des réserves dont ils ne se sont point avisés, non pas certes que la pensée est entièrement constituée par une association d'états de conscience, par une intégration d'idées et de sentiments, mais, du moins, que cette association joue un rôle considérable dans le développement de l'intelligence et dans l'évolution de l'humanité. Nous nous contenterons de rappeler brièvement les résultats si intéressants auxquels était arrivé M. Moreau (de Tours), dans ses recherches sur l'extrait de chanvre indien.

D'après cet ingénieux expérimentateur, la substance enivrante qu'on appelle le hachisch, et dont l'usage est si répandu en Orient, possède, à un plus degré que les autres substances du même genre, la propriété de produire en nous des phénomènes identiques à ceux du rêve, du délire et de la folie, et de les produire d'une manière graduée, qui permet d'en saisir l'essence, et de voir en eux une véritable dissociation des éléments dont l'intelligence est composée. Ce qui nous semble résulter très-clairement de l'ensemble de ces recherches, c'est que les désordres intellectuels, comme les désordres organiques, proviennent d'une surexcitation anormale de la vitalité propre que conserve chacun des éléments intégrés de l'intelligence, vitalité qui se manifeste avec une singulière énergie au sein de l'organisme mental, chaque fois que le principe d'unité qui le domine, c'est-à-dire la raison, subit un affaiblissement.

Voici comment M. Moreau décrit cette désorganisation qui peut être produite artificiellement dans notre esprit par l'action de l'extrait de chanvre indien : « Un des premiers effets appréciables de l'action du hachisch, c'est l'affaiblissement gradué, de plus en plus sensible, du pouvoir que nous avons de diriger nos pensées à notre guise, là où nous voulons et comme nous voulons. Insensiblement, nous nous sentons débordés par des idées étrangères au sujet sur lequel nous

voulons fixer notre attention. Ces idées, que la volonté n'a point évoquées, qui surgissent dans l'esprit on ne sait d'où, deviennent de plus en plus nombreuses, vives, saisissantes. Bientôt, on y prête plus d'attention ; on les suit dans leurs associations les plus bizarres, dans leurs créations les plus impossibles et les plus fantastiques. Si, par un effort de la volonté, vous reprenez le fil interrompu de vos idées, celles que vous venez d'écarter retentissent encore dans votre esprit, mais comme dans un passé déjà éloigné, avec la forme fugitive, vaporeuse, des rêves d'une nuit agitée. »

Tel est le premier degré de l'ivresse du hachisch. Il faut d'abord essayer d'en fournir l'explication psychologique. Pourquoi perdons-nous ainsi le pouvoir de diriger le cours de nos idées, en l'adaptant aux conditions et aux exigences du monde extérieur? Pourquoi nous sentons-nous graduellement emportés dans un autre monde? C'est parce que, sous l'influence de la désagrégation qui se produit en nous, les idées antérieurement acquises, les perceptions d'autrefois, reléguées, entassées, et comme emmagasinées dans les profondeurs de l'organisme cérébral, reparaissent en foule et occupent l'activité extraordinairement surexcitée de l'esprit. Pinel avait déjà fait remarquer qu'un des traits essentiels de l'aliénation mentale, c'est que les idées anciennes s'y renouvellent avec une extrême vivacité, au point de rendre très-obscures les impressions des objets présents ; par suite, l'aliéné semble vivre dans un monde différent de celui qu'habitent les autres hommes. L'explication psychologique de cette remarque de Pinel, c'est, croyons-nous, que, sous l'influence de la désagrégation qui se fait dans l'esprit de cet aliéné, les idées qu'il avait acquises antérieurement, mais qui s'étaient reliées et fondues les unes dans les autres, sont comme *libérées ;* elles repassent de l'état organique à l'état de conscience, et, par leur afflux désordonné, étouffent les idées nouvelles que l'impression des objets extérieurs tendrait à susciter actuellement ; au milieu de ces idées qui renaissent de toutes parts, qui sortent on ne sait d'où, l'aliéné, qui ne les reconnaît pas,

est comme étourdi et pris de vertige, et se sent lui-même transporté dans un autre monde. M. Moreau a vivement insisté, au sujet de l'ivresse du hachisch, sur cette invasion des idées anciennes dans l'esprit et sur cette séparation de plus en plus complète qu'elle produit entre nous et le monde réel.

« Les idées ou séries d'idées qui, sous l'influence du hachisch, se constituent dans l'esprit à l'état de rêves, mêlant ainsi bizarrement l'idéal à la réalité, se rapportent bien plus au passé qu'au présent. Vous oubliez les choses qui, présentement, excitent le plus votre intérêt, ou celles qui remuent le plus vivement vos passions et absorbent toute votre attention quand vous êtes dans votre état ordinaire, pour ne songer qu'à celles pour lesquelles il y a, en quelque sorte, prescription dans votre esprit. La mémoire est la source à laquelle s'alimentent ces nouvelles idées; et la vivacité, l'éclat, la multiplicité des images et des tableaux, excitent puissamment l'imagination, qui les associe et, à son tour, enfante de nouveaux produits. »

«... L'action du hachisch venant à affaiblir la volonté, c'est-à-dire la puissance qui domine les idées, les associe, et les relie entre elles, la mémoire et l'imagination prédominent; les choses présentes nous deviennent étrangères; nous sommes tout entiers aux choses du passé, ou à celles de l'avenir. »

Maintenant, ce travail de désorganisation, qui n'atteint pas seulement nos idées, mais encore nos sentiments, il faut le voir se développer, détruire en nous d'une manière complète l'impression de la réalité, nous rejeter dans le domaine des chimères, nous mener jusqu'à une sorte de folie. M. Moreau a décrit d'une manière très-intéressante les progrès de cette tempête qui met le désordre dans nos facultés, les agite et les secoue violemment, et, après avoir laissé à l'esprit quelques intervalles de lucidité, finit par éteindre à peu près complétement le flambeau de la conscience.

La première chose à remarquer dans cette description, c'est la rapidité vertigineuse avec laquelle se succèdent non-seulement les idées et les images, mais encore les sentiments, chez l'homme qui est en proie à l'ivresse du hachisch. A cet égard, les faits cités dans l'ouvrage de M. Moreau rappellent entièrement ceux qui sont attestés par de Quincy dans ses rêves d'un mangeur d'opium. Tous ceux qui racontent des faits de ce genre s'accordent à déclarer avec insistance que des rêves dont la durée véritable n'est que de quelques heures, et souvent même n'excède pas un quart d'heure, produisent néanmoins l'illusion d'une durée de plusieurs siècles. Évidemment, il doit bien y avoir quelque explication psychologique d'une illusion aussi étrange. On a quelquefois invoqué cette illusion pour mettre en doute le caractère objectif de l'espace et du temps. Nous ne croyons pas qu'une telle conclusion en résulte légitimement, et il nous semble qu'on peut expliquer cette illusion d'une manière beaucoup plus simple. Tout ce qu'elle prouve, à notre avis, c'est que le mouvement d'idées qui, dans ces conditions extraordinaires, se fait en nous dans un très-court espace de temps, est égal à celui qui, dans des conditions normales, se répartirait sur une durée indéfinie. On peut encore proposer l'explication suivante : Toute appréciation, vraie ou illusoire, suppose une mesure. Pour qu'un mangeur d'opium ou de hachisch prétende avoir fait un rêve de trois ou quatre cents ans, il faut qu'il ait, en quelque sorte, un étalon auquel il rapporte cette immense durée. Or, cet étalon, ne serait-ce pas la conscience, très-vague sans doute, que nous avons du temps nécessaire pour que nos perceptions se fondent en notions, et nos associati ns quotidiennes d'idées en habitudes intellectuelles ? Il est impossible que cette faculté d'appréciation n'existe pas en nous ; mais, dès qu'on l'admet, il devient on ne peut plus facile de comprendre que l'homme plongé dans l'ivresse du hachisch apprécie, par une sorte de renversement, le temps qu'a duré le travail de dissociation de ses idées par le

temps qu'aurait duré le travail inverse de leur association.

Voici maintenant le second fait, non moins frappant, qui se produit pendant cette désorganisation artificielle du composé mental : en même temps qu'une certaine série d'idées se déroule ainsi en nous, passant de la manière la plus brusque de l'état statique à l'état dynamique, de la conscience latente à la conscience vive, toutes les autres séries d'idées, de sentiments et d'habitudes, qui coexistent dans notre âme, se trouvent simultanément ébranlées. Il en résulte un état général d'instabilité de tous les éléments intellectuels, et, par suite de cette instabilité, le cours de nos idées peut à chaque instant, et sous l'influence des moindres circonstances, se dérouler dans les directions les plus contraires. L'affaiblissement de l'attention, la détente de la volonté, étant devenue extrême, « nous devenons le jouet des impressions les plus diverses ; le fil de nos idées peut être rompu par la cause la plus légère ; nous subissons les influences les plus opposées ; nous tournons, comme on dit, à tout vent. Par un mot, par un geste, nos pensées peuvent être dirigées successivement avec une extrême rapidité vers une foule d'objets divers. Il s'ensuit que les passions les plus opposées peuvent se déchaîner à tout moment avec une violence inaccoutumée ; car de l'irritation on peut passer rapidement à la fureur, du mécontentement à la haine et à des désirs de vengeance, de l'amour le plus calme à la passion la plus emportée. La crainte devient de la terreur ; le courage, un emportement que rien n'arrête, et qui semble ne pas voir le danger ; le doute, le soupçon le moins fondé, peut devenir une certitude. L'esprit est sur la pente de l'exagération en toutes choses. La plus légère impulsion manque rarement de l'entraîner (1). »

C'est par cette instabilité extraordinaire des éléments de la pensée, telle qu'on peut la provoquer artificiellement dans l'ivresse du hachisch, que s'expliquent les grandes pertur-

(1) Voir, sur le même sujet, un tout récent article de M. Charles Richet, dans la *Revue des Deux Mondes :* les *Poisons de l'intelligence*, 1er mars 1877.

bations intellectuelles. Le délire et la folie, en effet, consistent essentiellement dans « un état de vague, d'incertitude, d'oscillation et de mobilité des idées, qui se traduit souvent par une profonde incohérence. C'est une désagrégation, une véritable dissolution, de ce composé intellectuel qu'on nomme facultés morales. On sent qu'il se passe dans cet état quelque chose d'analogue à ce qui arrive lorsqu'un corps quelconque subit l'action dissolvante d'un autre corps. Le résultat est le même dans l'ordre spirituel et dans l'ordre matériel : la séparation, l'isolement des idées et des molécules dont l'union formait un tout harmonieux et complet. » Mais avant d'insister sur ces perturbations, les plus graves de toutes, et de faire voir qu'elles ont bien pour essence une dissociation des éléments de la pensée, dissociation produite elle-même par l'exaltation, par la révolte des puissances et des habitudes inférieures de l'intelligence, il peut être utile de dire quelques mots sur les illusions sensorielles et les hallucinations, qui s'expliquent de la même manière et qui se rattachent à la même loi.

On sait la différence qui sépare ces deux phénomènes de l'illusion et de l'hallucination : dans l'illusion, une impression sensorielle se produit d'une manière normale ; mais, au lieu d'amener à sa suite la perception vraie de l'objet extérieur qui l'a causée, elle suscite en nous l'image d'un autre objet et nous suggère une croyance erronée à son existence. — Une dame, en chantant une romance, s'arrête brusquement, et, ayant sous les yeux un petit tapis formé de carrés alternativement blancs et verts, elle s'écrie, dans un véritable transport d'admiration : Des petits moutons ! des petits moutons ! Ne les voyez-vous pas, là, devant moi ?... Oh ! mais non ; il n'y a que moi qui puisse les voir ; ne m'avez-vous pas rendue folle ? (Moreau.) — Des ouvriers travaillent sur un toit en face des fenêtres d'une vieille dame en démence ; elle voit des prêtres, des femmes, des enfants qui passent et repassent (Tardieu). — On considère avec une attention soutenue le portrait de quelque personnage ; tout à coup, ce

portrait s'anime; on voit la tête s'agiter légèrement; il semble qu'elle veuille se détacher de la toile; toute la physionomie prend une expression que la vie seule peut donner; les yeux sont parlants; on les voit rouler dans leur orbite (Moreau). — Voilà des illusions.

L'hallucination est un phénomène analogue, mais avec cette différence capitale qu'elle n'a pas son point de départ dans une impression réelle; sa cause est tout intérieure; c'est une préoccupation de l'esprit : l'assassin voit tout à coup sa victime se redresser devant ses yeux. Mille exemples peuvent être cités : les fantômes que se crée l'imagination d'un enfant, les terreurs que Silvio Pellico éprouvait tous les jours dans sa prison à la tombée de la nuit, les apparitions et les voix de Jeanne d'Arc, ce retentissement extérieur de sa conscience et de sa raison, que Socrate prenait pour son génie familier : voilà des exemples d'hallucinations. Il n'est même pas nécessaire, pour que l'hallucination se produise, qu'elle revête la forme complète de l'apparition d'une personne ou de l'audition de voix humaines ou surhumaines; il suffit qu'une impression sensorielle renaisse d'une manière spontanée sous l'influence d'une cause purement subjective; il peut y avoir des hallucinations du goût, de l'odorat, et même du toucher.

Ainsi définies et distinguées l'une de l'autre, l'illusion et l'hallucination peuvent être considérées comme des manifestations de cette instabilité intellectuelle qui, sous l'action de diverses causes, et particulièrement, comme nous l'avons vu tout à l'heure, sous l'influence de l'ivresse du hachisch, se transformerait en une véritable désorganisation. Nous allons essayer de démontrer qu'il en est ainsi, en faisant voir que l'illusion et l'hallucination sont des phénomènes de décomposition mentale, absolument opposés aux phénomènes de composition, de synthèse, d'organisation intellectuelle, qui se produisent dans la perception, surtout lorsqu'elle a lieu d'une manière attentive et réfléchie. En effet, ce qui constitue la perception, c'est un acte de l'esprit, imposant

une forme qui vient de lui à la matière confuse et grossière que lui livrent les sens ; l'esprit subsume, comme dirait Kant, les éléments incohérents que lui fournissent les impressions organiques, et il les relie dans l'unité d'un concept. Or, quelle est la nature de ce concept? Ce n'est, certes, pas nous qui songerions à lui refuser le caractère de l'innéité ; nous pensons, au contraire, que c'est une idée, au sens platonicien du mot, c'est-à-dire l'expression d'une nécessité supérieure qui préside à l'évolution de l'intelligence ; mais il n'en est pas moins vrai que, considéré dans notre esprit et comme objet de notre conscience, ce concept résulte d'une fusion des éléments de notre expérience ; et que, tout en subsistant d'une manière immuable dans la sphère de l'intelligible, il doit disparaître de notre conscience, aussitôt que ses éléments composants viennent à se séparer. Ne craignons pas d'insister sur ce point : les notions générales, les idées, ont leur principe dans une sorte d'intégration de toutes les impressions qui se rapportent à une même catégorie d'objets (1) ; et le mot, qui exprime l'idée, est le signe et le lien de toutes ces impressions. Ainsi donc, dans chacune des notions générales dont nous faisons usage se trouvent implicitement contenues les impressions, infinies en nombre, qui l'ont produite par leur intégration ; et il n'est nullement déraisonnable de penser que ce ne sont pas seulement nos impressions individuelles, mais encore des séries d'impressions transmises héréditairement jusqu'à nous sous la forme de dispositions organiques, qui s'y trouvent enfermées. Cela posé, nous allons en voir sortir une explication toute naturelle, au point de vue psychologique, bien entendu, des phénomènes d'illusion sensorielle et d'hallucination.

Considérons d'abord ce qui se produit dans l'état de santé, et lorsque l'esprit est parfaitement maître de lui-même :

(1) Sur cet enveloppement des impressions dans les idées, des sensations composantes dans les notions, consulter les premiers chapitres du livre de M. le Dr Lélut, l'*Amulette de Pascal*.

dans cet état, toutes les impressions qui sont virtuellement contenues dans la notion s'y trouvent reliées d'une manière tellement énergique, elles y forment un tout si solide, que la notion s'en distingue d'une manière très-nette et très-tranchée. Ayant dès lors son caractère absolument idéal, cette notion se distingue aussi, de la manière la plus franche, de l'impression qui frappe actuellement l'esprit ; elle saisit toutes les différences particulières que cette impression actuelle présente, et qui en font quelque chose de nettement déterminé ; il est alors impossible, les organes étant sains et les conditions extérieures favorables, que l'objet de l'impression soit confondu avec toute autre chose que lui-même ; en d'autres termes, qu'il y ait illusion, et, à plus forte raison encore, hallucination.

Mais, maintenant, supposons les circonstances changées ; plaçons l'esprit dans une de ces conditions anormales, intérieures ou extérieures, qui amènent en lui une tendance à la dissociation des éléments intégrés; ces conditions, d'ailleurs, sont infiniment nombreuses, et nous n'avons besoin ni de rappeler l'excitation artificielle du hachisch, ni d'invoquer prématurément les troubles de l'organisme nerveux ; il nous suffira d'en citer deux très-simples, l'obscurité et le silence. Dans ces deux conditions, les excitations extérieures font presque totalement défaut; or, les excitations extérieures, les sensations actuelles, par la pression continue qu'elles exercent sur l'esprit, tendent sans cesse à refouler les impressions virtuelles, les souvenirs de sensations antérieures, et à les tenir renfermées strictement dans l'unité de la notion. Quand donc elles font défaut, l'esprit a plus de mal pour conserver intacte cette unité de la notion, et la tendance intérieure à la dissociation apparaît et se prononce de plus en plus. Dans les ténèbres et le silence, l'esprit se sent moins fort. Sans doute, cet affaiblissement se manifeste surtout chez les enfants, mais il existe également aux autres âges de la vie; en l'absence des impressions extérieures, nous sentons monter dans notre âme tout un flot d'impressions sub-

jectives ; sous l'influence de ce bourdonnement intérieur, l'esprit perd quelque chose de sa quiétude et de sa fermeté, le trouble s'empare de lui ; et c'est dans cet état d'ébranlement que le phénomène de l'illusion commence à se produire.

Il est facile de s'en rendre compte ; la dissociation des éléments intégrés de la notion a pour résultat de détruire ou au moins d'altérer et d'affaiblir singulièrement la notion elle-même. Son caractère dominateur et synthétique disparaît, et, dès lors, les rênes étant lâchées, les impressions anciennes reprennent leur énergie ; quelques-unes d'entre elles deviennent dominantes, tyranniques ; elles assiégent l'esprit, elles le hantent, pour ainsi dire ; un moment arrive enfin où, une impression sensorielle venant à se produire, la forme qui lui est imposée par l'esprit n'est plus la notion abstraite et générale, mais bien l'impression intérieure qui le domine et qui l'obsède actuellement ; et alors l'esprit, au lieu de percevoir l'objet extérieur, l'objet réel, projette au dehors de lui et affirme avec une parfaite bonne foi l'objet imaginaire.

L'exemple le plus frappant que l'on puisse donner à l'appui de cette explication, c'est celui de l'illusion de la peur.

Chez les enfants, qui sont surtout sujets à cette illusion, ce n'est pas le mouvement de dissociation qui se produit, c'est plutôt le mouvement d'association qui n'est point encore achevé et que la moindre cause vient interrompre. Nous disons tous les jours que l'esprit de l'enfant est tendre, qu'il manque de fermeté, de consistance, que son cerveau est comme une cire molle sur laquelle les impressions restent mobiles et facilement effaçables. Que signifient au juste toutes ces expressions ? Quel est le sens positif que doivent leur attribuer une physiologie et une psychologie exactes ? Il ne nous semble possible de les entendre que de cette manière : le travail de synthèse et de fusion par lequel nos perceptions s'unissent, se relient, s'intègrent, pour former

des notions, se fait graduellement dans l'esprit de l'enfant, mais ne s'y achève pas. Il y a donc en lui une particulière instabilité des éléments dont se composera plus tard sa pensée. De là, une tendance continuelle des impressions qu'il a reçues, des images qui l'ont frappé, à sortir du groupe, et à se renouveler sous la forme vive, comme si leur objet était encore présent. Par suite de cette tendance, la moindre commotion que reçoit l'enfant a pour conséquence de ramener à la surface de son esprit quelqu'une des impressions antérieures, et alors cette impression antérieure l'absorbe tellement, elle le domine avec une telle énergie, qu'il la superpose et la substitue complétement à l'impression réelle et actuelle. Il suffit donc que, dans l'obscurité, l'enfant voie s'agiter quelque forme blanche, si indécise et si vague qu'elle puisse être, pour qu'aussitôt il projette au dehors de lui et confonde avec cette forme quelqu'une de ces images de fantômes dont sa pensée est souvent occupée ; il suffit qu'un faible bruit vienne frapper son oreille, pour qu'il identifie avec ce bruit une de ces voix intérieures, plus ou moins effrayantes, qui sont toutes prêtes à retentir dans son imagination en travail. Cela est si vrai que le seul moyen de triompher à la longue de ces peurs instinctives de l'enfant, c'est de fixer et d'affermir dans son esprit les notions exactes des choses. Les personnes chez qui ce travail d'apaisement de l'imagination, de concrétion de la pensée, se fait plus lentement, sont celles qui restent le plus longtemps sous l'influence de ces terreurs enfantines ; elles persistent plus longtemps chez les femmes que chez les hommes ; et le paysan superstitieux dont l'imagination a été surexcitée par le récit des légendes de son pays ne peut passer auprès d'un lac ou d'une montagne, dont la tradition a fait la demeure de quelque génie ou de quelque fée, sans voir se dresser l'image de ce génie derrière chaque buisson, et sans entendre sa voix dans tous les murmures du flot et dans tous les souffles du vent.

Ce qui a lieu chez les enfants, à cause du peu de fixité de

l'esprit pendant cette période où les impressions et les images se rassemblent encore pour former les idées, se produit également aux autres âges de la vie, dans les diverses circonstances qui donnent une secousse à notre organisme mental ; ces circonstances amènent une dissociation des idées, avec une tendance des impressions et images qui en forment le substratum à sortir de leurs groupes, et à se reproduire en nous avec leur pleine vitalité et leur primitive inpendance. Dès lors, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'une personne dont l'imagination est agitée maladivement, si elle vient par hasard, pendant un de ses accès, à recevoir l'impression d'un objet où alternent des parties blanches et des parties vertes, substitue spontanément à l'impression d'une étoffe verte et blanche l'impression voisine, ou, plutôt, redevenue actuelle, d'une colline qu'elle a vue autrefois, et qui lui a présenté l'image, saisissante d'ailleurs et poétiquement exprimée par Lucrèce, de blancs moutons qui se détachent nettement sur l'herbe verte,

Aut colle in viridi visus consistere candor ?

qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'une femme tombée en démence, peut-être à la suite d'accès de monomanie religieuse, croie voir des images de prêtres, de jeunes filles, d'anges, passant et repassant dans l'air, à la place de silhouettes d'ouvriers qui se détachent sur l'azur du ciel? Comment enfin nous étonner de ce que, sous l'influence de quelque excitant, la contemplation d'un portrait s'accompagne du souvenir des mouvements ordinaires ou des expressions de physionomie du visage humain? N'a-t-on pas vu des foules entières, agenouillées devant des images vénérées, s'imaginer, sous l'influence d'une illusiou collective, qu'elles voyaient remuer les yeux, et quelquefois du sang ou des larmes s'en échapper?

L'hallucination est, au fond, le même phénomène que l'illusion, mais se produisant avec une intensité beaucoup plus considérable. En effet, dans l'illusion, l'erreur qui provient de la dissociation intérieure de nos idées, lesquelles se

résolvent pour ainsi dire en images, a, du moins, sa cause déterminante dans une impression venue du monde réel. L'esprit, dans l'illusion, attribue une réalité objective à des images qui se produisent en lui sous l'influence d'une désorganisation de la pensée, et il substitue l'une de ces images à l'objet extérieur qui frappe actuellement le sens ; mais il le fait du moins sur une sollicitation venue de cet objet lui-même. Le travail intérieur de dissociation mentale ne serait pas encore assez énergique, pour que les éléments pussent d'eux-mêmes se détacher du groupe où ils sont contenus, au point d'apparaître comme extérieurs. Dans l'hallucination, ce nouveau pas est franchi. L'halluciné voit et entend ce qui ne se produit en aucune façon au dehors de lui ; il donne un corps à des conceptions purement immatérielles, à des images toutes subjectives. Évidemment, l'explication d'un fait si étrange doit être cherchée dans une sorte de renversement des lois physiologiques qui président à la fusion des impressions ou idées, et à la transformation des conceptions isolées en habitudes intellectuelles. Le travail de composition moléculaire qui accompagne l'intégration continuelle des impressions en idées, lorsque l'intelligence se développe d'une manière normale, est remplacé dans l'hallucination par un travail contraire de décomposition, de désintégration, qui amène le changement inverse des idées en images ; et, dans cet état, au lieu de concevoir, l'esprit perçoit. C'est là, sans doute, ce que veut dire Brierre de Boismont quand il définit l'hallucination la perception des signes sensibles de l'idée ; car comment pourrait-il y avoir perception réelle dans un état qui, par sa définition même, implique l'absence complète de tout objet extérieur?

Mais comment comprendre cette perception tout interne des signes sensibles de l'idée? Un exemple très-simple nous mettra sur la voie. On sait que certaines hallucinations ont leur principe dans des terreurs religieuses. Voyons donc comment l'idée toute rationnelle et tout abstraite de la justice de Dieu peut être le point de départ de l'hallucination.

Pour s'en rendre compte, il suffit de se retracer la genèse, au moins probable, de cette idée, qui ne s'est pas produite tout d'abord sous la forme que nous lui donnons aujourd'hui. Dans cette idée sont intégrés des éléments déjà plus sensibles, au nombre desquels nous pouvons citer, par exemple, la représentation de la terreur que cause le regard irrité d'un juge, ou encore celle de la disproportion qui existe entre les châtiments infligés par les hommes dans un espace de temps qui est toujours relativement très-court, et ceux qui, infligés par Dieu, doivent être, comme lui, éternels. Mais chacune de ces représentations contient à son tour des éléments bien plus rapprochés de la réalité. Car, dans la représentation du regard irrité d'un juge se trouvent enfermées confusément les images, presque infinies en nombre, des châtiments qu'il peut infliger, et, dans ces images elles-mêmes, celles des formes réelles, trop souvent épouvantables, que les hommes ont données à ces châtiments, et dont l'histoire nous a conservé le souvenir. D'autre part, dans la représentation de l'éternité se trouve contenue d'une manière ramassée la représentation de tous les moments que notre mémoire peut nous retracer et même que notre imagination peut concevoir, ainsi que la représentation de toute la puissance de souffrir qui peut se déployer en nous à chacun de ces moments. Cela est tellement vrai que, si un prédicateur veut exciter d'une manière efficace dans l'âme de ceux qui l'écoutent l'idée de cette justice divine, et la terreur qui doit en être inséparable, que fait-il ? Il essaie, par tous les moyens en son pouvoir, d'amener ses auditeurs à remonter de l'idée à ses signes sensibles, c'est-à-dire à la représentation actuelle des impressions qu'elle domine, contient et rappelle. Il suit, en lançant les foudres de son éloquence, la route que nous venons d'indiquer ; il demande aux assistants de se représenter Dieu comme un juge irrité, mais en n'oubliant pas que ce juge possède une puissance infinie ; il entre ensuite dans l'énumération de toutes les souffrances qu'il peut nous infliger, en insistant sur l'infinité de ces souffrances, au point

de vue de l'intensité comme au point de vue de la durée. Mais, quand il a fait cela, il redoute quelquefois encore de nous laisser en face d'une idée trop abstraite et trop pure ; et sous la conception de chacune de ces souffrances, il s'efforce de raviver l'impression réelle que leur vue nous causerait ; et il ne considère son œuvre comme achevée que lorsqu'il nous a mis sous les yeux et nous a rendu, pour ainsi dire, présentes toutes les impressions implicitement contenues dans la conception totale. Qu'on y réfléchisse bien, et l'on verra que le but poursuivi d'une manière plus ou moins consciente par ce prédicateur, c'est, en dernière analyse, de dissocier toutes nos idées relatives au terrible sujet qui l'occupe, et de les réduire aux images et impressions composantes, de telle sorte que, s'il pouvait mener jusqu'au bout sa tentative, il en résulterait une véritable hallucination, qui ouvrirait comme un gouffre sous les pieds de ses auditeurs atterrés, et leur découvrirait les flammes de l'enfer. Eh bien ! ce travail de décomposition s'accomplit spontanément dans l'âme du pauvre halluciné que poursuivent des terreurs religieuses ; et lorsque son imagination lui représente, par tous ses sens ouverts à la fois, les flammes infernales, l'odeur du soufre, les grimaces des démons, les hurlements des damnés, etc., ce sont des images et impressions, unies et intégrées dans des notions abstraites, qui se dégagent pour lui du tout complexe où elles entraient comme éléments, qui recouvrent leur liberté, et qui apparaissent avec la vitalité et l'énergie qui leur sont propres.

VIII

Ces mêmes phénomènes de dissociation des éléments de la conscience, nous allons les retrouver enfin, sous une forme complétement pathologique, dans le délire et la folie.

Considéré au point de vue psychologique, le délire est essentiellement constitué par la réviviscence d'états de con-

science et de lambeaux de pensées qui ont eu antérieurement les unes avec les autres une certaine association. Seulement, au lieu de se produire d'une manière spontanée et à peu près exclusivement psychique, comme dans l'illusion sensorielle et l'hallucination, ou bien d'une manière tout artificielle, comme dans l'ivresse de l'opium ou du hachisch, cette réviviscence est déterminée par l'influence de la maladie, par l'action ou plutôt la réaction que les organes exercent sur l'état du système nerveux. Si, en effet, le système nerveux est, d'une manière générale, le régulateur de l'organisme, il faut bien admettre qu'il n'en peut modérer les diverses puissances qu'à la condition de subir de leur part des résistances quelquefois violentes, des réactions qui peuvent dans certains cas devenir tout à fait anormales. Sous l'influence de ces réactions, l'activité nerveuse, troublée elle-même dans son organisation, est rejetée de la forme latente à la forme vive, et se manifeste par les élans d'une pensée incohérente et saccadée.

Quant à la folie, ce qui la distingue surtout du délire, c'est sa continuité, sa permanence, son caractère trop souvent incurable ; on peut la définir un délire chronique. Par conséquent, ses conditions organiques ne doivent plus être cherchées, au moins exclusivement, dans une réaction momentanée des autres activités vitales sur l'activité du système nerveux, mais plutôt dans un désordre profond, et bien mystérieux encore, de la substance cérébrale elle-même. Par suite de ce désordre, les pensées du fou sont livrées à une perpétuelle effervescence ; ses diverses énergies mentales ne peuvent se contenir les unes les autres dans son cerveau et s'arrêter dans un équilibre stable.

La folie est le plus haut degré de toute cette série de phénomènes que nous avons jusqu'ici passés en revue, et qui ont pour essence commune l'affaiblissement de la conscience, c'est-à-dire du sentiment que le moi possède de maintenir par son action, par son effort, l'unité de la vie intellectuelle et morale. Cet affaiblissement, déjà considé-

rable dans le rêve, l'ivresse, les phénomènes d'illusion et d'hallucination, devient effrayant dans la folie. C'est donc une différence de degré plutôt encore que de nature qui existe entre ces divers états de l'esprit. L'halluciné finit par s'apercevoir de son rêve, et, alors, sous l'impression qui lui en reste, il dit : J'ai rêvé entendre ; le fou, qui est réduit à l'impuissance absolue de reprendre possession de lui-même, est entraîné plus loin, et dit : J'ai entendu. Et, de même, que faudrait-il pour que les hallucinations du mangeur d'opium ou de hachisch devinssent une véritable folie? Il suffirait qu'en se prolongeant elles amenassent un degré de plus d'affaiblissement de la conscience : « En supposant, dit encore l'habile expérimentateur dont nous avons cité plusieurs extraits, qu'il se fût produit en moi un degré de perturbation intellectuelle assez intense pour anéantir toute conscience, ainsi que cela a lieu chez les aliénés, on conçoit sans peine que mes illusions fussent devenues le point de départ de convictions délirantes, semblables à celles qui s'observent chez les fous les plus dignes de ce nom. J'aurais pu me croire métamorphosé en oiseau, en ballon, être en proie à la crainte d'être emporté par un coup de vent, ou crevé par quelque choc, ou incendié par une étincelle, m'attribuer le pouvoir de m'élever dans les airs, de franchir l'espace à tire d'ailes, etc., etc. ; en un mot, m'abandonner à toutes les idées extravagantes se rattachant, médiatement ou immédiatement, de près ou de loin, à l'illusion dominante. »

La folie, considérée au point de vue psychologique, nous apparaît donc essentiellement comme une diminution de cette activité synthétique, par laquelle l'âme, lorsqu'elle est maîtresse d'elle-même, se rapporte toutes ses impressions, les domine, les contrôle, accueille les unes, rejette les autres, dirige enfin d'après elles sa pensée et sa conduite. Lorsque cette activité s'est notablement affaiblie, nous ne pouvons plus ramener à leur véritable place et réduire à leur juste valeur les suggestions des sens et de l'imagination ; il ne nous est plus possible d'apercevoir l'absurdité ou

la contradiction de nos jugements. Dès lors, les idées les plus extravagantes, les sentiments les plus pervers, ceux que nous ne laissons jamais approcher de nous dans l'état de veille, et qui, même dans le rêve, lorsqu'ils surgissent en nous sans aucune participation de notre volonté, ne laissent pas de nous causer une douloureuse oppression ; ces idées, ces sentiments, n'ont plus rien qui provoque l'indignation et la révolte de l'âme. Non-seulement nous leur livrons accès dans notre esprit, mais même nous les adoptons avec ardeur ; notre âme vacillante subit sans résister la tyrannie de toutes ses impressions, et se laisse emporter d'un moment à l'autre dans les directions les plus contraires.

C'est cet affaiblissement de l'activité synthétique du moi qu'Esquirol considérait comme la cause principale de la folie, lorsqu'il en expliquait les diverses formes par l'impossibilité de faire attention. On interpréterait bien mal cette pensée si l'on croyait qu'il a dans la folie une diminution de l'énergie intellectuelle proprement dite, une suspension de l'activité cérébrale : « Il faudrait, dit M. A. Tardieu, n'avoir jamais vu un fou, n'avoir jamais réfléchi sur les actes qui constituent la folie elle-même, pour ne pas voir que les conceptions délirantes impliquent précisément un travail très-actif de l'esprit. » Ce ne sont point les forces intellectuelles qui subissent un affaiblissement chez l'homme atteint de folie ; elles y sont, au contraire, déchaînées, violemment surexcitées. Ce qui est affaibli, c'est l'activité de la conscience, c'est l'énergie par laquelle le moi, dans l'état de santé, domine ces forces intellectuelles, les coordonne et les dirige vers un même but.

Nous voyons déjà que la folie est la manifestation la plus complète et la plus saisissante de ce fait général que nous avons appelé la perturbation de l'âme, et qui consiste essentiellement dans la révolte des éléments subordonnés de l'âme contre l'unité qu'elle leur impose au nom de la raison. Mais nous allons nous en convaincre davantage encore en passant en revue les principales formes de la folie, en déga-

geant leur essence commune, en indiquant les rapports qui les unissent les unes aux autres.

L'aliénation mentale n'est pas la folie tout entière, mais seulement sa forme la plus ordinaire et la plus essentielle. En effet, la folie est un désordre psychique provenant de ce que les divers modes de notre activité, ayant chacun une certaine indépendance, une certaine autonomie, au lieu de rester solidement reliés les uns aux autres et soumis à la puissance de la raison, se détachent du groupe, se révoltent contre l'unité qui leur est imposée, et s'agitent d'une manière tumultueuse et convulsive. L'aliénation mentale se confondrait donc avec la folie, si, parmi ces modes de notre activité, il n'y avait autre chose que les idées ; mais il n'en est pas ainsi ; il y a au moins deux autres grandes catégories dans ces modes virtuels de l'activité psychique ; ce sont les sentiments et les mouvements ; les uns et les autres forment, comme les idées, des groupes que la puissance de la raison a constitués, et qui peuvent être immédiatement altérés et dissous, dès que cette puissance de la raison cesse de s'exercer. Il y a donc une folie qui se manifeste par le désordre de nos sentiments ou par celui de nos mouvements, comme la folie proprement dite, l'aliénation mentale se manifeste par le désordre des idées.

Et il est tellement vrai que ces diverses formes de la folie ont, au fond, une essence psychique commune, que, bien souvent, elles se transforment les unes dans les autres, soit chez le même individu, soit héréditairement et à travers plusieurs générations. Les maladies des centres nerveux sont de véritables convulsions ; mais, dans les centres nerveux qui président aux actes de l'intelligence, les maladies se manifestent par la convulsion des idées ; tandis que, dans les centres nerveux qui président à la production ou à la coordination des mouvements, elles se manifestent par la convulsion des mouvements, par le désordre des actes, par l'altération des habitudes. « Il y a, dit M. Maudsley (1), au

(1) Le Crime et la folie.

moins deux grandes divisions à établir parmi les variétés de la folie : la première comprend tous les cas dans lesquels il y a insanité de la pensée ou folie avec délire, et on peut l'appeler folie intellectuelle ou folie des idées ; la seconde se compose de tous ceux dans lesquels il y a insanité des sentiments et des actes, mais sans délire et sans incohérence, et on peut la désigner proprement par le nom de folie affective. » L'aliénation mentale peut se transformer en folie affective, si le désordre morbide vient à passer d'un centre nerveux à un autre ; elle peut aussi se transformer en d'autres maladies nerveuses, telles que la paralysie et la chorée, comme, d'autre part, ces maladies peuvent à leur tour se transformer en accès d'insanité. « La folie est comme une chorée ou une affection convulsive de l'esprit, les centres nerveux dérangés étant, non plus ceux qui président aux mouvements, mais ceux qui servent aux opérations mentales, et le désordre se manifestant en conséquence par des convulsions, non des muscles, mais de l'esprit. De là vient que, dans certains cas, le trouble passe soudain des centres d'une catégorie à ceux de l'autre, les symptômes primitifs cessant et étant remplacés par des symptômes d'un ordre nouveau. Ainsi une violente névralgie disparaît, et le patient a un accès de folie sous une forme quelconque, les conditions morbides qui pervertissent la fonction ayant passé des centres sensoriels aux centres intellectuels ou affectifs. La folie se dissipe-t-elle, la névralgie reparaît. Ainsi encore les convulsions cessent et l'insanité éclate , le transfert se faisant des centres de mouvement aux centres de l'esprit ; ou bien, inversement, l'apparition des convulsions peut être la terminaison d'une attaque de folie. L'altération morbide, condition physique du trouble fonctionnel dans les centres nerveux sensoriels et moteurs, est donc semblable à celle qui est la condition du trouble fonctionnel dans les centres affectifs et intellectuels. »

Cette analogie constatée, il nous suffira maintenant de passer en revue les diverses formes de la folie, pour ren-

contrer des faits dont l'étude nous rapprochera graduellement de l'étude de la passion.

Examinons d'abord l'aliénation mentale dans ses formes les plus essentielles, en commençant même par certains états de l'esprit qui ont quelque rapport avec elle, et qui parfois y conduisent.

M. Maudsley a très-bien signalé, dans ses études sur ce qu'il appelle la zone mitoyenne et le tempérament fou, cette relation qui existe entre certains états de l'esprit et l'aliénation mentale. Si la folie proprement dite, la folie chronique, est une sorte de décomposition de l'organisation mentale, on comprend fort bien que, dans certains cas, cet organisme puisse subir des secousses momentanées, qui nous prédisposent à la folie, qui même nous y précipitent pendant quelque temps, mais à la suite desquelles l'équilibre peut se rétablir. Ainsi, à l'époque de la puberté ou à celle du retour d'âge, pendant la grossesse, au milieu de circonstances douloureuses, de déceptions et de chagrins, l'esprit éprouve de fortes commotions; la raison est chancelante, et l'équilibre mental si évidemment troublé, qu'en général il ne peut plus se reconstituer que sur des bases nouvelles. Souvent, à la suite de quelqu'une de ces commotions, un homme retrouve toute la vivacité de son existence ; « mais son caractère n'est plus le même ; il n'est plus moralement le même homme ; et désormais sa conduite sera aussi différente de sa conduite antérieure, que, dans un sens opposé, l'existence de Saul de Tarse le fut de celle de l'apôtre Paul. »

A côté de ces états transitoires, il y en a de permanents, qui, sans doute, ne sont point l'aliénation mentale, mais dans lesquels on découvre déjà les caractères essentiels de l'aliénation. Tels sont, en première ligne, l'excentricité, et une certaine exaltation d'esprit qui peut même être poussée assez loin pour ressembler à l'inspiration et au génie. Ce qui constitue essentiellement ces deux états de l'esprit, c'est la prédominance de certaines idées, de certains sentiments ou

de certains instincts, que nous ne pouvons pas mettre en équilibre avec le reste de notre nature morale, et qui, n'étant reliés à rien, persistent en nous dans un état de continuelle agitation, et, pour employer ici une expression scientifique très-juste, d'éréthisme incoërcible. Ce qui caractérise encore ces deux états de l'esprit, c'est leur irrémédiabilité, au moins relative. Chacun de nous a pu éprouver mille fois l'impossibilité qu'il y a de guérir un homme, soit de son excentricité, soit de son exaltation, même lorsqu'elles se manifestent de la manière la plus inoffensive. Il semble que, relativement aux choses sur lesquelles porte son excentricité, l'homme fantasque soit séparé de nous par un mur d'airain ; toute persuasion échoue devant sa résistance obstinée. Et la raison en est facile à saisir ; il n'y a, chez l'homme excentrique, aucun lien organique, aucune progression régulière et logique entre le moi et ce groupe d'idées par lesquelles il se distingue des autres hommes ; elles sont en lui, mais comme quelque chose d'étranger ; il ne se préoccupe pas de les mettre en harmonie avec le reste de son être. Voilà pourquoi il est impossible de l'amener à partir de certains principes, pour voir que sa conduite est en désaccord avec eux et pour la rectifier. Il porte en lui-même un groupe de sentiments et de pensées qui ne font point partie de sa propre personnalité et qui ne s'y adaptent point. On se contente généralement de considérer l'homme excentrique comme un individu dont l'intelligence se meut dans une orbite qui n'a point le même centre que la pensée des autres ; mais on peut dire quelque chose de plus : cette orbite dans laquelle son intelligence se meut, il n'en est pas lui-même le centre. L'excentricité, quels qu'en puissent être d'ailleurs, dans certaines circonstances, les côtés charmants, est un incurable vagabondage intellectuel.

D'ailleurs, quel est l'homme en qui ne se rencontre pas un peu d'excentricité. On dit, et avec raison, que nous avons tous notre grain de folie. Cela signifie que dans chacun de nous, il y a toujours quelque groupe d'idées qui est plus

ou moins détaché du reste de notre pensée, qui échappe totalement à l'empire de la raison, et qui, pour employer l'expression familière, si imagée et si vraie, bat la campagne. Si nous pouvions nous rendre maître de ce groupe d'idées, le rapprocher du reste, en apprécier la véritable valeur, il cesserait d'être pour nous un sujet de trouble, et nous serions rendus à la parfaite santé de l'esprit. Mais, presque toujours, il n'en est pas ainsi. Voilà un homme qui est parfaitement heureux, ou, du moins, qui a tout pour l'être, et à qui tout sourirait, s'il pouvait apercevoir ce sourire ; car il possède les biens de la fortune, les dons du cœur, les joies de la famille. Mais, des plus intimes profondeurs de son âme, surgissent des idées noires qui lui ravissent toute félicité. Vous raisonnez avec lui ; vous lui prouvez que rien ne lui manque pour être heureux et que ses inquiétudes sont purement chimériques. Il en tombe un moment d'accord avec vous ; et, s'il pouvait persister quelque peu dans cette croyance, le bonheur lui serait rendu. Malheureusement, cela ne lui est pas possible ; il n'a pas la force nécessaire pour relier à l'ensemble de ses convictions raisonnées et réfléchies ces idées qui se déchaînent continuellement en lui et qui le remplissent d'agitations et d'angoisses. Aussi, après qu'il vous a quelque temps écouté et qu'il a même paru se laisser convaincre, voici que tout à coup la conviction délirante qu'il avait momentanément chassée rentre dans son âme, et il retombe, peut-être pour n'en plus sortir, dans le cours de ses lugubres pensées. Évidemment, de tels faits ne peuvent s'expliquer uniquement par des troubles organiques ; leur cause essentielle et première doit être cherchée dans la réviviscence et la singulière exaltation de certains groupes d'idées que le moi est impuissant à contenir et à mettre en accord avec le système général de ses pensées.

Le même fait se retrouve sous une forme permanente dans la folie. Cet état nous paraît essentiellement constitué par un groupe d'idées qui se détache du moi, et qui tend à former,

en dehors de nous, un autre moi, qui semble être plus réel que l'autre, parce qu'il est livré à une incessante activité. Le fou, bien plus que l'exalté ou l'excentrique, est véritablement jeté en dehors de lui-même, et c'est pour cela que la folie est si bien appelée l'aliénation. Il y a dans l'aliéné tout un groupe de sentiments et d'idées qui ne sont point en harmonie avec le moi, et qu'aucun effort intellectuel et moral ne peut faire rentrer en lui. Ces sentiments et ces pensées pourraient être à leur place dans la conscience d'un autre homme, ou bien encore d'un autre être ayant une nature très-différente de celle de l'homme ; mais ils sont en désaccord avec le moi de l'individu chez lequel ils se produisent, et ils ne sont dans sa conscience que comme quelque chose d'étranger.

Il y a donc dans le fou une véritable dualité, à la condition toutefois qu'on ne veuille pas considérer cette dualité comme substantielle, et accorder au moi factice qui se produit sous l'influence d'une exaltation fonctionnelle de quelques centres nerveux une réalité égale à celle du véritable moi, qui, même lorsqu'il est plongé dans une sorte de léthargie, reste seul une force et une substance une. M. Taine est évidemment allé trop loin dans les fameux exemples que contient son livre de l'*Intelligence*. Il n'y a pas égalité entre les deux moi qu'il attribue à la vieille dame américaine dont il nous raconte l'histoire ; l'un est le moi réel, inné, substantiel, qui se serait développé régulièrement sans les circonstances pathologiques ; l'autre est un produit purement factice, provenant de la surexcitation anormale de certains centres nerveux, et n'ayant qu'une existence illusoire, sans que, pour cela, on soit autorisé à conclure que le moi proprement dit n'est aussi qu'une pure illusion, résultant d'un simple groupement d'états de conscience ; en effet, le moi factice qui apparaît dans la folie n'est rien en dehors des états de conscience qui se combinent pour le former ; tandis qu'au contraire le moi réel, le moi substantiel, crée ses états de conscience, ou tout au moins leur disposition.

Mais, encore une fois, bien qu'il ne faille point l'exagérer, il y a une dualité dans la folie, parce qu'il y a irréductibilité d'un groupe plus ou moins considérable d'idées à l'ensemble de notre être. Si cette vieille dame américaine dont nous parle M. Taine, tout en ayant l'illusion de cette seconde vie qui se déroule en elle, pouvait se la rapporter par une série d'intermédiaires, et comprendre que ces pensées qu'elle ne reconnaît pas n'en sont pas moins des modalités de sa propre nature, des éléments de sa propre conscience, il y aurait certainement encore un phénomène étrange, curieux, difficile à expliquer ; mais ce ne serait pas véritablement la folie. L'aliénation commence donc avec l'impossibilité radicale de de ramener au moi, par une libre synthèse, certaines conceptions qui se déroulent en nous d'une manière automatique, et avec une agitation et une impétuosité étranges. Cette impossibilité, qui est bien en dernière analyse l'impossibilité de faire attention, se présente d'ailleurs sous deux formes dont la diversité nous explique les deux principales formes de l'aliénation, celles qui sont appelées par Esquirol la monomanie et la manie.

Dans la monomanie, la dissociation du composé mental et l'exaltation de ses éléments ne se produisent pas pour tous les groupes d'idées, mais seulement pour quelques-uns ou pour un seul. Aussi le monomane s'explique-t-il avec bon sens, avec raison, quelquefois avec une véritable supériorité intellectuelle, sur toutes les choses qui ne se rapportent point à l'objet de son délire. Il y a cohésion et harmonie entre les diverses parties dont se compose son organisme mental, à l'exception d'une seule ou d'un petit nombre; mais cela suffit pour maintenir cet organisme tout entier dans un état d'agitation, d'effervescence et d'instabilité continuelles. En effet, dans l'impuissance où est le moi de réduire cette activité véhémente et fébrile avec laquelle certaines idées se déchaînent sans cesse, et de relier ces idées avec les autres pour leur imposer la mesure qui leur manque, ces idées tendent perpétuellement à ébranler tout le reste de l'intelli-

gence. Le résultat de cette fatigue incessante que l'esprit s'impose alors, c'est la dégénérescence graduelle et la démence. En effet, l'intelligence finit par dépenser toute sa force vive dans la direction où l'entraînent continuellement ses idées fixes ; elle se détache peu à peu de toutes les autres ; et comme la vie intellectuelle est un échange continu, une circulation toujours renouvelée, d'impressions et d'idées, du moment que cette circulation vient à cesser, l'engourdissement s'empare de l'esprit.

Dans la manie, au contraire, c'est l'esprit tout entier qui est secoué par un travail de dissociation, et, en quelque sorte, de libération, de toutes les idées, de toutes les images, de toutes les impressions qui sont implicitement contenues en lui, et qui tendent sans cesse à passer de l'état de forces latentes à celui de forces vives, en rompant les liens organiques qui les attachent les unes aux autres. L'impossibilité de faire attention n'est plus seulement, comme dans le cas qui précède, l'impuissance à mettre d'accord avec tous les autres un seul groupe d'idées ; c'est l'impuissance, bien autrement funeste, à empêcher une ébullition générale de la pensée, à comprimer une révolte universelle des éléments dont elle se compose.

Maintenant, ces diverses formes de la folie que l'on désigne sous le nom général d'aliénation mentale sont incontestablement les plus nombreuses et les plus fréquentes, mais ce ne sont pas celles qui se rapprochent le plus de la passion, et qui en préparent le mieux l'étude. Nous devons donc passer à d'autres formes plus complexes, dont l'examen attentif préparera les conclusions auxquelles nous désirons arriver.

A côté de l'aliénation mentale qui est le désordre des idées, nous trouvons d'abord un genre de folie qui consiste dans l'altération, le désordre, la perversion des sentiments. Les écrits des aliénistes en contiennent des exemples infiniment nombreux. Tout à coup une jeune mère est saisie d'une aversion profonde pour l'enfant auquel elle a donné le jour ;

c'est un fait qui se produit surtout sous l'influence du remords ou du désespoir, comme chez la Marguerite de Gœthe. — Des goûts bizarres ou dépravés font irruption dans l'âme d'un homme qui avait reçu une excellente éducation, qui s'était peut-être distingué lui-même par sa vertu, et elles le jettent dans des turpitudes qui nous étonnent profondément par leur opposition avec ses habitudes antérieures, avec le ton général de sa vie. — Ou bien encore un homme, naturellement inoffensif et doux, est obsédé par un invincible désir de boire du sang ou d'arracher de la poitrine d'un de ses semblables son cœur tout palpitant ; et, sous l'influence de cette suggestion horrible, il accomplit un meurtre odieux, soit tout à coup, soit même après une longue préméditation.

Évidemment, dans des faits de ce genre, il y a quelque chose de plus que la simple prédominance tyrannique d'une idée ; il y a surtout la prédominance d'un sentiment étrange, monstrueux, incroyable. Mais d'où vient-il, ce sentiment ? Comment se fait-il qu'il pénètre tout à coup, comme du dehors, dans une âme qui ne l'avait jamais éprouvé, qui n'en avait jamais ressenti de semblables? Qu'on y réfléchisse, et l'on verra qu'il faut bien que ce sentiment soit déjà contenu d'une certaine manière dans cette âme, où il se manifeste tout à coup par une explosion si violente et si soudaine. Il y est contenu, en effet, mais en équilibre avec des sentiments antagonistes. Nous ne nous représentons pas assez tout ce qu'il y a de forces liées ensemble, d'énergies limitées les unes par les autres, dans le calme d'une âme maîtresse d'elle-même, dans la sérénité d'un caractère tempéré, qui se tient à égale distance de tout excès. Là où nous croyons voir stabilité, repos et parfaite unité, il y a réellement multiplicité active, et coexistence de diverses tendances qui se tiennent mutuellement en échec. L'équilibre d'une de ces âmes, que nous pouvons appeler *animi mixti ac temperati*, nous cache le réel conflit de dispositions contraires, de sentiments opposés, dont chacun en lui-même est excessif et mauvais, parce qu'il est exclusif, mais dont aucun n'ap-

paraît comme tel, parce qu'ils sont tous contenus les uns par les autres et modérés par la puissance régulatrice de la raison. Là où fait défaut l'une de ces dispositions, l'un de ces sentiments qui ont été déposés dans l'âme par l'évolution générale de l'humanité, il manque quelque chose à notre équilibre moral. Dieu nous garde de blâmer aucunement les hommes en qui domine la mansuétude, ceux dont il est écrit : *beati mites ;* on peut cependant reconnaître que, quelquefois, ils ne remplissent pas absolument l'idéal de perfection où doit tendre la nature humaine, parce qu'ils manquent de décision dans les circonstances critiques, et n'ont point l'énergie nécessaire pour combattre au dehors ce mal auquel ils ne laissent aucune place dans leurs âmes. Quel est donc l'élément qui fait défaut à l'équilibre de leur être? C'est un des sentiments qui se sont développés tour à tour dans l'évolution de l'humanité, qui s'y sont développés le plus souvent d'une manière excessive, mais qui, ensuite, ont été modérés et mis en équilibre avec les autres par l'action de la raison. L'absence de cet élément laisse subsister une certaine imperfection dans ces âmes, d'ailleurs si pures et si aimables. Le métal dont elles sont faites, quelque précieux qu'il soit, pourrait encore avoir une trempe plus solide et rendre un son plus plein. La véritable perfection, non angélique, mais humaine, résulterait donc d'un mélange complet, d'une intégration achevée, dans laquelle toutes les dispositions, toutes les tendances, tous les instincts, qui se sont tour à tour développés isolément, s'équilibreraient dans la formule la plus largement compréhensive. Aussitôt que l'une de ces dispositions, l'un de ces instincts, est en défaut ou en excès; aussitôt que la part d'énergie qui lui est inhérente ne se manifeste pas assez ou se manifeste trop ; un certain trouble commence à se produire dans notre nature. L'évolution antérieure de l'humanité est présente dans chaque âme ; mais tous les éléments qu'elle a produits successivement ne s'y trouvent pas représentés avec une énergie égale, et c'est de la prédominance des uns et de la faiblesse des autres que

résulte surtout la diversité qui se remarque parmi les hommes.

On objectera peut-être à cette conception essentiellement dynamique, qu'en plaçant ainsi en chacun de nous toutes les forces vives, toutes les puissances d'agir et de sentir, qui se sont développées antérieurement dans l'humanité, elle introduit dans notre âme, et en même temps dans notre organisme, une multiplicité inintelligible. Mais, pour écarter cette objection, il suffit de faire voir quelle multiplicité admirable est impliquée, au point de vue psychique comme au point de vue organique, dans les perceptions de nos sens. Toutes les modalités du monde extérieur sont représentées en nous par des modalités de notre propre nature ; nos jugements en nombre infini sur la différence, non-seulement des qualités, mais même des intensités de qualités, qui distinguent les uns des autres les objets matériels, résultent en réalité de mesures continuelles que nous faisons en nous-mêmes entre nos sensations et nos intensités de sensations. Mais, ces sensations elles-mêmes, de quoi se composent-elles? La science nous a révélé sur ce point des choses qui confondent véritablement l'imagination, et qui ne peuvent être mises en parallèle qu'avec les merveilles de l'astronomie. L'étude du rayon lumineux et de l'onde sonore, l'étude du sens de la vue et du sens de l'ouïe, nous ont appris qu'il y a des milliers de vibrations là où nous croyions percevoir un phénomène parfaitement simple, et des milliers de fibres élémentaires dans la fibre nerveuse que nous croyions d'abord unique. Ce sont des myriades de phénomènes qui se produisent simultanément dans l'homme, quand il perçoit cette multitude d'objets qui frappent simultanément ses sens; et, à ce point de vue, il n'y a point d'exagération à dire que l'homme est un monde en abrégé, un microcosme. Cette idée de ce qu'il y a d'indéfini dans la nature de l'homme devient encore plus écrasante, lorsque nous ajoutons au nombre des perceptions actuelles le nombre bien plus effrayant encore des possibilités de sensations ; lorsque nous

songeons, par exemple, à tout ce que contient de modalités psychiques, mesurées et rapprochées les unes des autres, le simple fait de se rappeler une voix amie et le timbre qui la caractérise. Mais, si merveilleux que cela soit, nous arrivons à le comprendre par l'idée de l'intégration ; nous savons qu'un petit nombre seulement de ces modalités sont perçues d'une manière actuelle par la conscience, mais que les autres se groupent autour d'elles et vibrent à l'unisson. Ainsi, pour ce qui concerne nos perceptions, nous n'hésitons pas à comprendre que mille faits psychiques élémentaires sont virtuellement contenus dans l'unité d'un seul état de conscience et d'une seule onde nerveuse. Pourquoi donc n'admettrions-nous pas pour nos sentiments ce que nous consentons à admettre pour nos sensations? Pourquoi n'admettrions-nous pas que dans cette puissance générale d'agir et de sentir, qui constitue la nature particulière de chacun de nous, se trouvent enfermés et maintenus en équilibre tout un ensemble de dispositions et de sentiments, qui représentent en nous les résultats du développement général de l'humanité, et qui contiennent eux-mêmes des groupes subordonnés de dispositions et de sentiments plus particuliers?

D'après cette conception, la forme de la folie dont nous nous occupons en ce moment présente les mêmes caractères que l'aliénation mentale. De même que, dans l'aliénation, un groupe d'idées s'exalte d'une manière extraordinaire, et, se détachant des autres groupes, désorganise l'intelligence, la jette dans l'agitation, et l'empêche absolument de reprendre son assiette ; de même, dans cette folie qui est caractérisée par la perversion des sentiments, quelques-unes des dispositions qui sont implicitement contenues dans l'équilibre de l'âme se détachent de l'ensemble qu'elles contribuent à former, et, passant de la forme latente à la forme vive, se déchaînent d'une manière excessive, désordonnée, quelquefois monstrueuse, en jetant le désordre dans tout le reste de notre sensibilité. Dans l'un des exemples que nous

avons cités en commençant, il faut voir la réviviscence extraordinaire d'un instinct sauvage, qui a occupé une grande place dans l'évolution de l'humanité, comme le montre ce fait bien connu, que la plupart des peuples primitifs, livrés à un état de guerre perpétuelle, éprouvaient un âpre plaisir à arracher le cœur dans la poitrine de leurs ennemis et à boire du sang dans le crâne de ceux qu'ils avaient immolés. Cet instinct reste virtuellement présent dans toute âme d'homme ; mais il y est contenu par les autres, ou plutôt par la raison ; et, comme son expansion est arrêtée de toutes parts, il n'apparaît pas sous une forme isolée ; il est seulement le principe caché, et comme le substratum, de cette partie de notre tempérament qui s'oppose à l'excès des tendances sympathiques, et nous permet de supporter, quelquefois même de vouloir, au nom de la justice, au nom de l'humanité bien comprise, la souffrance de quelques-uns de nos semblables ; comme, par exemple, lorsque le juge ne se laisse point détourner de rendre une sentence sévère par la commisération qu'il éprouve pour le coupable, ou lorsque le chirurgien, convaincu de la nécessité d'une opération douloureuse, supporte sans émotion la vue du sang qui coule ou n'est point troublé par les cris du patient. Il en est de même de tous les instincts ; ils entrent comme éléments dans ce que l'on pourrait appeler la trempe de notre âme ; ils sont en elle comme les molécules constituantes au sein du composé chimique. Dans l'état de santé, grâce à leur équilibre même, ils ne se manifestent point séparément et sous les formes qui leur appartiennent en propre ; mais que, sous une influence quelconque, extérieure ou intérieure, notre nature se trouve ébranlée par une secousse plus ou moins violente, il peut arriver que quelqu'un de ces sentiments ou de ces instincts soit projeté hors du groupe, et, passant de la forme latente à la forme vive, absorbe notre activité tout entière, et la détourne de la fin qui lui est assignée par la raison. L'homme sauvage peut reparaître alors sous l'homme civilisé, et même l'animal sous

l'être humain; non pas, sans doute, par une incompréhensible action qui s'exercerait à distance, en franchissant plusieurs siècles (ce qui est, à notre avis, une manière très-imparfaite de se représenter l'influence héréditaire), mais par une simple rupture d'équilibre des éléments constitutifs de notre être, tels qu'ils ont été produits en nous par l'action de l'hérédité. Quand un de ces instincts reparaît ainsi avec une telle énergie que la volonté ne peut le dominer, et que les instincts antagonistes ne peuvent lui faire reprendre sa place au sein du groupe dont il s'est détaché, c'est la folie qui éclate, folie caractérisée par la perversion de nos tendances naturelles et par le désordre de nos sentiments.

Il y a enfin une troisième grande forme de la folie, qui est caractérisée essentiellement par le désordre des mouvements, et que nous allons voir rentrer dans la même formule générale que les précédentes.

La puissance de mouvoir nos membres nous apparaît aussi, au premier abord, comme une chose simple, indécomposable ; en réalité, cela n'est pas. Cette faculté indéterminée de nous mouvoir tient à un véritable équilibre de nos diverses possibilités de mouvement ; et, au fond, dans chacun des mouvements que nous accomplissons, cet équilibre subsiste d'une certaine manière. Les physiciens nous enseignent que le repos est un cas particulier du mouvement ; ce n'est, en effet, que l'équilibre dans lequel s'arrêtent et s'annulent les divers mouvements antagonistes. Ce qui est vrai d'une manière générale est vrai en nous. Dans notre repos, les divers mouvements dont nous sommes capables persistent d'une manière virtuelle ; et, lorsque nous faisons un mouvement dans une direction, tous les mouvements antagonistes y sont impliqués comme modérateurs ; si cela n'était pas, nos mouvements seraient brusques, saccadés. Ainsi donc, dans l'état de santé, il y a chez l'homme un véritable équilibre de toutes les possibilités de se mouvoir, et un mouvement réel n'est jamais qu'une modification, très-faible et très-modérée, qui se produit dans cet équilibre, sous l'influence

de la volonté et de la raison. Mais il n'en est plus ainsi dans les cas pathologiques où une action quelconque vient affaiblir, quelquefois détruire totalement en nous, cette puissance de coordination des mouvements, dont le siége organique semble être le cervelet. Aussitôt, certaines possibilités de mouvement reprennent une énergie extraordinaire ; cessant de faire corps avec les autres, n'étant plus arrêtées, contre-balancées, elles se déchaînent d'une manière excessive, anormale, saccadée. Quelquefois, c'est un seul mouvement qui est ainsi séparé de la série ; alors les désordres qui se produisent dans la motilité n'ont qu'une importance secondaire, et sont plutôt bizarres que graves ; tels sont ceux que l'on désigne par les noms de chocs, tics, ictus ; d'autres fois, les désordres sont beaucoup plus importants, comme dans la chorée, « cette folie des muscles, » les convulsions des enfants, les accès d'épilepsie. Mais le cas le plus curieux et le plus intéressant, c'est celui où un groupe de mouvements qui ont été reliés les uns aux autres par l'habitude se réveille, en quelque sorte, spontanément et se reproduit d'une manière séparée, pendant que les autres possibilités de mouvement restent ensevelies dans le même sommeil où sont plongées la sensibilité et la pensée.

C'est à ce fait si étrange que nous paraissent se ramener, non, sans doute, la totalité, mais, au moins, la plus grande partie des cas de somnambulisme naturel. Un somnambule sort de son lit, il se promène dans la maison, il se livre à certaines occupations familières ; mais il est arrêté tout court, si un meuble est dérangé de sa place et mis en travers de son chemin. Cela prouve, à notre avis, que, dans le sommeil ou du moins dans le demi-sommeil de la pensée (car nous ne contestons pas que cette série de mouvements corresponde à une série d'idées, qui se déroule simultanément, et occupe la pensée du somnambule), ce qui se réveille avec une énergie incroyable, c'est un groupement habituel, une association accoutumée, de mouvements. Ce même somnambule passe dans une chambre où il y a une bougie et

une lampe qui brûlent ensemble ; il s'assied à sa table, remue des papiers, écrit peut-être (on sait que tout cela n'a rien d'impossible) ; mais, dans un de ces mouvements, il renverse la bougie. Supposons que ce soit surtout la pensée qui veille en lui, il relèvera sans doute cette bougie, mais il ne se préoccupera pas de la rallumer, puisqu'il sait, par la double vue qu'on lui suppose, que la lampe continue à l'éclairer suffisamment. Mais non, le voilà tout agité ; et, après avoir relevé cette bougie, il n'a pas de repos qu'il ne la rallume. Comment ne pas voir que ce phénomène consiste essentiellement dans une série toute automatique de mouvements, qui se déroulent d'une manière mécanique, d'après les lois de l'habitude, et sans être guidés par autre chose que par de vagues consécutions d'idées ? C'est en cela seulement que consiste la lucidité attribuée au somnambule ; cette lucidité est tout intérieure ; elle n'a pour objet qu'une coordination de mouvements. Ce que le somnambule voit, non par les yeux, mais par l'esprit, ou plutôt par l'habitude, par une reconstitution intérieure de séries habituelles d'actions, c'est la place que *doit* occuper chacun des objets dont il a besoin ; c'est le nombre de pas qu'il *doit* faire pour les atteindre, la combinaison de mouvements qu'il *doit* accomplir pour les déplacer. Mais alors quelle est l'explication la plus naturelle et la plus simple de cet ordre de faits ? N'est-ce pas, comme nous venons de l'indiquer tout à l'heure, le réveil de certaines dispositions, de certaines habitudes latentes ? Mais ce qui se réveille ainsi dans le somnambule, ce qui passe tout à coup de la puissance à l'acte, de la forme latente à la forme vive, c'est un groupe de mouvements, dont la possibilité était enveloppée avec d'autres possibilités analogues au sein de l'organisme, mais qui se trouvent excités exclusivement à la suite d'un concours de circonstances extérieures ou de dispositions internes.

Cependant le somnambulisme n'est pas plus la folie des mouvements que le sommeil n'est la folie des idées ; ce n'est qu'un trouble accidentel et passager. La folie des mouve-

ments, que l'on désigne ordinairement aujourd'hui sous les noms de folie hystérique, ou plutôt névropathique, apparaît dans l'état de veille, lorsque rien ne semblerait devoir faire obstacle à l'empire que la raison et la volonté exercent sur nos membres, et que, malgré cela, des mouvements irrationnels, automatiques, saccadés, se produisent en nous, et déterminent des actes odieux ou ridicules. Le caractère essentiel de cette folie, c'est d'être en quelque sorte purement motrice, et de n'avoir pas son point de départ dans le désordre des pensées ou dans la perversion des sentiments. On en trouve des exemples très-frappants dans certains cas de folie homicide ou de folie suicide, dans lesquels les infortunés qui en sont atteints ont horreur des actions auxquelles ils se sentent invinciblement poussés ; le malheur qui se produit sous l'influence de ce genre de folie n'est que le fait d'une machine qui se détraque tout à coup, et qui blesse ou qui tue au hasard.

Il n'en est pas absolument de même dans la folie impulsive, où l'explosion de mouvements saccadés et violents est liée d'ordinaire à un désordre antérieur de la sensibilité ou de la pensée, de telle sorte que l'impulsion mécanique a son point de départ dans une suggestion de l'âme. Cette forme de la folie est peut-être la plus complexe de toutes ; mais c'est en même temps celle qui ressemble le plus à la passion, non-seulement par ses caractères intrinsèques, mais encore par ses manifestations extérieures. Nous arrivons donc finalement à la passion, après avoir, pour ainsi dire, tracé un cercle autour d'elle ; il faut essayer maintenant de déterminer d'une manière plus précise encore la place qu'elle occupe dans le vaste ensemble des manifestations de l'âme.

IX

Nous avons eu déjà l'occasion de rappeler ces locutions si usuelles, par lesquelles on exprime l'étroite relation qui

existe dans l'homme entre la passion et les autres désordres de sa nature : la passion est une maladie de l'âme, maladie que l'on peut, comme les autres, prévenir par l'hygiène et guérir par certains remèdes ; la passion est une folie, et généralement une folie transitoire, passagère : *Ira furor brevis.*

En employant ces formules, on veut dire au moins qu'il y a une sérieuse analogie entre ces trois manifestations anormales de notre activité, la maladie, la folie et la passion, et qu'elles constituent des espèces au sein d'un genre. Voilà ce que tout le monde sent d'une manière plus ou moins confuse. Maintenant, l'analyse et la réflexion psychologique nous permettent de préciser cette analogie ; elles nous apprennent que l'état passionné, comme la maladie et la folie, est constitué essentiellement par l'exaltation d'énergies subordonnées, et par l'affaiblissement d'une énergie régulatrice, qui, dans l'état naturel, tient les autres sous son empire et leur impose une juste mesure. Il y a plus : cela est particulièrement vrai de la passion. Tout à l'heure, en cherchant à montrer que ce double mouvement d'exaltation et d'affaissement se manifeste dans la maladie et la folie, nous n'avons pas osé affirmer que ce soit là l'essence dernière de ces deux états ; les physiologistes et les aliénistes auraient seuls le droit de le décider ; mais, au sujet de la passion, nous pouvons être plus affirmatifs. C'est là, en effet, l'essence même, l'essence intime, de la passion. Encore une fois, nous ne contestons nullement que la passion soit accompagnée de certaines émotions, très-vives, très-déterminées, qui ne se produisent point en dehors d'elle et qui contribuent à lui donner sa physionomie ; loin de contester ce fait, nous le signalerons bientôt, et nous essaierons d'en esquisser l'explication probable ; mais ces émotions ne doivent être considérées que comme des phénomènes consécutifs ; en elle-même, la passion est par-dessus tout un phénomène essentiellement dynamique ; c'est l'apparition plus ou moins soudaine, on pourrait dire dans certains cas l'explosion d'énergies latentes, potentielles, subordonnées, qui viennent

bouleverser, souvent même détruire, l'ordre dans lequel s'équilibraient les diverses puissances de notre être, et, par conséquent, jeter le trouble dans la suite de nos pensées et de nos actes.

Mais si la passion peut être considérée légitimement comme faisant partie d'un même groupe avec les autres manifestations pathologiques de l'âme, il n'en résulte pas nécessairement qu'elle occupe parmi elles la place intermédiaire que nous lui avons assignée tout à l'heure, entre les troubles de la maladie, qui sont tout à fait en dehors du moi, et les troubles de la folie qui se produisent précisément au sein de la conscience, et affectent le moi lui-même dans ce qu'il a de plus essentiel et de plus intime. Cette question mérite cependant d'être examinée de près ; car il ne s'agit point ici, comme on pourrait au premier abord se le figurer, d'un ordre tout arbitraire et tout factice, mais bien d'un ordre de genèse et d'évolution.

Si l'on ne considère ce problème qu'au point de vue tout superficiel de la gravité apparente des états pathologiques, la passion semble ne venir qu'après la folie, et n'en être qu'une faible image ou un vague commencement. La maladie, en effet, s'attaque aux fondements même de notre existence, et elle tend à nous ravir d'un seul coup notre nature tout entière ; c'est donc évidemment la plus grave des perturbations auxquelles nous sommes soumis ; quant à la folie, elle nous laisse subsister en tant qu'êtres végétatifs ; mais si elle ne nous enlève pas la vie elle-même, elle nous enlève du moins tout ce qui donne du prix à la vie ; elle est donc aussi un bouleversement très-grave de notre nature. La passion, à ce point de vue, semble être bien peu de chose et ne venir qu'au dernier rang, puisqu'elle ne fait que nous agiter, sans détruire en nous rien d'essentiel, et que ses ravages, si violents qu'ils puissent être, sont du moins passagers. En considérant cela, on est tenté de ne voir dans la folie qu'une forme particulière de la maladie, et dans la passion qu'une ébauche et un diminutif de la folie ; et dès lors, on n'a plus

qu'un pas à faire pour croire que la passion est un phénomène purement psychique, ou qui du moins ne tient que par de très-faibles attaches à notre constitution matérielle.

Mais les choses apparaissent d'une tout autre manière, dès que l'on se met à étudier les phénomènes au point de vue de leur généralité ou de leur ordre naturel de développement. La maladie a la même extension que la vie ; elle exerce ses ravages sur tous les êtres organisés, même sur les végétaux, et elle peut les affecter à toutes les périodes de leur existence. La passion se rencontre chez tous les hommes, et on peut même dire à certains égards qu'elle commence à apparaître chez les animaux supérieurs ; elle est également susceptible de nous envahir à toutes les périodes de notre existence, et elle occupe une large place dans la vie de l'enfant. La folie n'exerce, Dieu merci, ses ravages que sur un petit nombre d'hommes, et elle ne se développe en général qu'à un certain âge, après que les passions elles-mêmes ont eu le temps de se développer. Ici nous commençons à reconnaître que la passion occupe dans notre existence une place intermédiaire, et à soupçonner qu'elle peut bien être, sinon la seule cause, du moins un des principes de la folie.

Quelques études récentes sur la folie nous paraissent avoir mis en grande lumière ce point fort essentiel ; parmi elles, il faut citer en première ligne l'ouvrage de M. le docteur Despine sur la folie considérée surtout dans ses rapports avec la science psychologique. Cet ouvrage, ainsi que la *Psychologie naturelle* du même auteur, contient les principes d'une psychologie que nous croyons en général très-arbitraire et très-factice ; mais, sur la question spéciale des rapports de la folie avec les passions, et sur quelques problèmes connexes, comme, par exemple, la nature de la raison, on y trouve des idées nettes, fermes, originales, et l'intuition très-heureuse d'une vérité à laquelle on ne pouvait parvenir que par l'alliance féconde de la curiosité psychologique et des connaissances physiologiques. L'idée dominante de M. Despine, c'est que la folie proprement dite,

qu'il distingue soigneusement des autres formes de l'aliénation mentale, est moins encore une maladie du cerveau qu'un état psychique, attendu que, si elle est déterminée chez l'aliéné par un trouble cérébral, elle peut se rencontrer aussi chez l'homme sain, en dehors de toute altération et de toute lésion organique.

Considérée en elle-même, la folie, sous quelque forme qu'elle se présente, a pour principe une altération de la nature morale de l'individu, une perversion de ses instincts, un développement extraordinaire, une prédominance morbide de diverses passions, qui absorbent entièrement l'esprit, au point d'y étouffer les instincts rationnels qui pourraient et devraient leur faire équilibre. La folie n'apparaît donc qu'où existent déjà les passions, et plus les passions d'un individu sont nombreuses et violentes, plus il est exposé à la folie, et même à la folie irrémédiable. De là il suit que la folie est quelque chose de plus déterminé que la passion; c'est un état psychique particulièrement grave, qui se manifeste et se développe en ayant pour point de départ, et en quelque sorte pour substratum, l'état passionné. La folie n'est point la passion, même portée à son paroxysme; mais elle est l'état dans laquel l'esprit est jeté, sous l'influence de la passion, lorsqu'il ne comprend plus l'absurdité de certaines idées ou la perversité de certaines tendances, parce que les instincts moraux et les sentiments rationnels qui pourraient l'éclairer à leur égard sont étouffés en lui. « La folie consiste dans l'aveuglement moral involontaire de l'esprit, à l'égard d'idées fausses, absurdes, immorales, irrationnelles, et de penchants bizarres, pervers, inspirés par des passions; aveuglement causé par l'absence des sentiments rationnels, seuls capables d'éclairer l'esprit sur la nature de ces idées et de ces penchants, c'est-à-dire par l'inconscience morale à leur égard (1). »

A cette conception de la folie correspond dans l'ouvrage

(1) *La Folie, au point de vue philosophique, et plus spécialement psychologique*, par le docteur Despine (de Marseille). Savy, 1875.

de M. Despine l'ébauche d'une théorie de la raison, théorie très-factice encore, et, de plus, fort incomplète, mais dont l'idée principale mérite parfaitement d'être recueillie ; c'est que la raison n'est point une faculté spéciale, ni même l'ensemble des facultés intellectuelles ou morales dont l'homme est doué, mais plutôt l'équilibre de ces facultés, et surtout des facultés morales, c'est-à-dire des instincts constitutifs de la nature humaine ; équilibre qui a pour résultat la domination de l'âme sur ses passions, ou plutôt l'absence même de tout état passionné. Ainsi, la raison est l'opposé de la folie, mais parce qu'elle est d'abord la négation complète de la passion, principe de la folie.

Nous n'avons point à nous étendre ici sur l'examen de ces théories ; il suffira de faire remarquer en deux mots que, partiellement vraies, elles auraient besoin d'être complétées par une conception plus dynamique de la nature humaine. Nous pouvons l'établir d'abord pour la théorie de la raison. Dans l'ouvrage qui nous occupe en ce moment, la raison n'est considérée que comme un simple état de l'âme, état d'équilibre, opposé à l'état de trouble que désignent les termes folie et passion. Si on la considère exclusivement à ce point de vue, il est bien vrai de dire que la raison n'est point une faculté spéciale, une puissance distincte et indépendante. Mais ce n'est point là évidemment la raison tout entière, et surtout sa partie essentielle : la raison n'est pas seulement un état d'équilibre de l'âme ; elle est aussi le principe actif, la cause efficiente, de cet équilibre, et, à ce point de vue, elle redevient une faculté supérieure à toutes les autres : c'est la faculté, à la fois spéculative et pratique, qui atteint un idéal de perfection, et qui tend à disposer toutes choses en nous et hors de nous à l'image de cet idéal.

La même réserve doit être faite au sujet de la folie. Cet état de l'âme n'est pas constitué uniquement, et d'une manière toute passive, par l'absence des sentiments moraux instinctifs qui pourraient jouer le rôle d'antagonistes de la

passion ; elle a plutôt son principe dans l'énergie avec laquelle la passion elle-même, en se déchaînant, étouffe ces sentiments instinctifs. L'auteur semble quelquefois incliner vers cette opinion ; mais, le plus souvent, il s'arrête à des formules qui en sont la négation formelle : « Ce n'est pas, dit-il, la violence de la passion qui produit la folie ; c'est l'absence de toute opposition instinctive rationnelle aux inspirations de cette passion. » Erreur capitale, qui empêche l'auteur de voir dans les passions des manifestations extraordinaires de force par lesquelles le désordre s'introduit dans notre nature, de même que, tout à l'heure, il ne reconnaissait point suffisamment dans la raison une force, d'un tout autre genre à la vérité, une force agissant à titre de cause finale, et qui introduit, au contraire, en nous l'équilibre et l'harmonie.

Nous ne pouvons donc que recueillir, dans l'ouvrage de M. Despine, l'idée, très-profonde à notre avis, d'après laquelle la passion est quelque chose de plus large, de plus général que la folie, et lui sert en quelque sorte de sujet d'inhérence ; mais il reste à expliquer davantage ce caractère de la passion, et à montrer comment les troubles qu'elle produit dans notre âme, tout en ayant moins de gravité et moins de persistance que ceux de la folie, sont cependant plus intimes, et nous atteignent à de plus grandes profondeurs. Nous allons y parvenir en faisant voir que les passions se rattachent à certaines énergies de notre nature qui tiennent le milieu entre les forces purement organiques et les forces intellectuelles et morales.

D'après ce qui a été dit précédemment, on sera sans doute disposé à admettre cette formule : l'homme, quoique substantiellement un, contient en lui-même tout un groupe d'activités, de dispositions, de puissances, subordonnées à une puissance suprême, qui s'exerce tantôt d'une manière inconsciente, tantôt d'une manière consciente, mais qui, sous ces deux formes, n'en est pas moins toujours celle du moi et de la forme idéale qui le constitue. Mais il faut ajouter,

au sujet de ces diverses activités, deux observations dont l'importance psychologique est capitale.

La première ne peut soulever de grandes difficultés : elle est pleinement évidente ; Aristote l'a formulée depuis longtemps, et elle a été toujours de plus en plus confirmée par la science : c'est que ces activités qui coexistent en nous sont enveloppées les unes dans les autres. Quelques-unes sont plus fondamentales, plus nécessaires que les autres, et par cela même elles sont plus universelles : ce sont les puissances vitales, qui sont communes aux hommes et à tous les animaux, et qui servent de support aux puissances instinctives et aux puissances intellectuelles. L'instinct, de son côté, est la base sur laquelle repose l'intelligence, et il a plus d'extension qu'elle ; car tous les êtres doués d'intelligence possèdent en même temps l'instinct, et la réciproque n'est pas vraie. Les facultés supérieures de l'intelligence n'appartiennent plus qu'à l'homme, et même, si on les considère dans leurs manifestations les plus hautes, elles finissent par être le privilége de quelques races humaines privilégiées. C'est ainsi que la détermination s'accroît toujours dans la nature ; mais les puissances supérieures, en apparaissant, ne détruisent point les puissances inférieures ; elles trouvent, au contraire, en elles les conditions nécessaires de leur développement.

La seconde observation que nous avons à présenter ici est, au contraire, des plus délicates, et soulève des questions brûlantes, passionnément agitées dans nos controverses contemporaines : c'est que la psychologie doit chercher une explication de cet enveloppement des puissances de l'âme les unes dans les autres. Or, il n'y a que deux explications possibles : l'une repose sur l'idée de la création ; l'autre, sur l'idée de l'évolution ; d'après la première, les puissances supérieures, les degrés nouveaux de perfection, qui s'ajoutent aux perfections déjà réalisées, sont des dons nouveaux que Dieu fait à ses créatures pour les rendre plus dignes de lui ; d'après la seconde, ce sont des habitudes nouvelles que la

nature ou l'âme se donne à elle-même dans son aspiration continue vers le mieux.

Ce n'est pas le moment de suivre ces deux systèmes jusque dans leurs dernières conséquences. Qu'il nous suffise de dire qu'à notre avis leur opposition n'est nullement absolue, et que l'idée de l'évolution peut très-bien se concilier avec celle de la création, si l'on admet que les transformations et les perfectionnements de la nature ne s'accomplissent pas au hasard, mais en corrélation avec une nécessité qui subsiste en Dieu, ou avec des lois conçues de toute éternité par la pensée créatrice. En se plaçant à ce point de vue, on peut fort bien admettre, afin de pousser aussi loin que possible l'explication psychologique, que le progrès, dans l'âme comme dans la nature, s'est produit par voie d'évolution, et que ces puissances de plus en plus parfaites que nous voyons étagées, pour ainsi dire, les unes au-dessus des autres dans l'âme humaine ont leur principe dans des habitudes contractées pendant le cours de cette évolution (1). Mais alors il va nous être facile de reconnaître que ces habitudes se partagent très-nettement en trois catégories.

Considérons d'abord les puissances vitales, les fonctions organiques. On voit qu'au point de vue où nous venons de nous placer, elles représentent les habitudes les plus anciennement contractées, celles qui correspondent aux époques les plus lointaines de l'évolution ; ce sont, par conséquent, des habitudes absolument fixées, affermies, invétérées, indestructibles ; elles ne sont plus à aucun degré en voie de formation ; et, par conséquent, en admettant même qu'elles aient pu être primitivement acquises avec une certaine participation de la conscience, et par une lente adaptation des

(1) Nous comptons publier prochainement sous ce titre : *Évolution et Création*, un ouvrage, depuis longtemps préparé, où nous examinons dans quelle mesure l'idée moderne de l'évolution se concilie avec les croyances philosophiques et religieuses sur la création et le gouvernement providentiel du monde Le problème dont nous disons ici quelques mots y sera traité en détail. Nous prions qu'on veuille bien, en attendant, ne pas nous ranger parmi les partisans absolus du système de l'évolution.

mouvements aux excitations extérieures, à coup sûr, elles n'ont plus actuellement aucune relation avec la conscience ; elles ne peuvent être modifiées, et leurs effets se déroulent avec une nécessité toute mécanique, sans que le moi y intervienne jamais.

Et il en est absolument de même des perturbations que subissent ces activités ; elles aussi sont purement organiques, et n'ont, dans leur origine et dans leur développement, aucune relation avec la conscience et avec le moi. Ceci peut, au premier abord, sembler paradoxal, attendu que les maladies retentissent profondément dans la conscience par les agitations, les douleurs et les angoisses, qu'elles nous causent ; mais il faut bien comprendre que ce retentissement des maladies dans la conscience est tout indirect ; il a son principe dans ce fait, qu'il existe des relations sympathiques, non-seulement dans notre organisme, entre les diverses parties dont il se compose, mais encore dans notre nature tout entière, entre les éléments si nombreux qui contribuent à la former, et que les activités vitales surexcitées par la maladie sont en rapport avec d'autres activités plus voisines de la conscience, et les affectent consécutivement. Mais il ne faudrait point s'imaginer que ces forces mêmes qui se déploient d'une manière extraordinaire et dans des conditions anormales sous l'influence de la maladie soient susceptibles de reprendre, en admettant qu'elles l'aient jamais eue, la forme de la conscience, qu'elles luttent avec une sorte de réflexion ou au moins d'instinct contre les causes destructives, et qu'elles puisent dans leur relation lointaine avec le moi une sorte de *vis medicatrix*. C'est là ce que nous entendons en disant que les maladies, ces premiers troubles de l'âme, qui l'atteignent dans son activité organotrophique, se produisent exclusivement, comme cette activité elle-même, dans le domaine de l'inconscience, ou, en d'autres termes, ont un caractère tout organique.

Passons maintenant aux activités purement intellectuelles et morales, à ces puissances par lesquelles nous dispo-

sons continuellement la suite de nos pensées et de nos actions. Ces activités peuvent aussi être considérées comme des dispositions innées, comme des habitudes ; mais, contrairement à ce que nous avons dit pour les activités vitales, ce sont des habitudes récentes, dont l'origine ne doit pas être cherchée au delà de cette période de l'évolution que représente l'humanité, ou même, pour un certain nombre d'entre elles, quelqu'une des races supérieures de l'humanité. Or, dire que ce sont des habitudes récentes, c'est faire entendre en même temps que ce sont des habitudes essentiellement souples, flexibles, maniables, nullement tyranniques, que nous pouvons accepter, rejeter, modifier de mille manières, et qui, en un mot, sont encore en voie de formation. On peut exprimer tout cela en disant que ce sont des habitudes à peu près indépendantes de l'organisme et essentiellement psychiques.

Il en est de même pour les perturbations spéciales de ces activités, c'est-à-dire pour celles qui se manifestent dans la folie ; elles se produisent à peu près exclusivement dans la conscience. Nous ne contestons pas sans doute qu'elles aient une relation très-intime avec l'organisme, et surtout avec cette partie de l'organisme, le système nerveux, qui tient sous sa dépendance les manifestations du moi ; nous savons bien que la folie peut être déterminée par des troubles plus ou moins graves des centres nerveux, et particulièrement des centres cérébraux, et que, même lorsqu'elle se produit spontanément chez l'homme en santé, elle finit d'ordinaire par avoir son contre-coup dans le cerveau ; mais, quelles que puissent être leurs causes occasionnelles et leurs conséquences indirectes, il n'en reste pas moins vrai que les phénomènes de folie, considérés en eux-mêmes, sont essentiellement des troubles de la conscience, des désordres psychiques.

Voilà l'antithèse très-saisissante qui existe entre les deux catégories extrêmes des puissances actives dont l'homme est doué, et, par suite, entre les deux catégories extrêmes de

perturbations auxquelles notre pauvre nature est exposée. Mais entre les activités purement vitales et les activités purement psychiques, il y a en nous une vaste zone intermédiaire, dans laquelle coexistent des dispositions actives, infiniment nombreuses et variées, qu'on peut réunir sous la dénomination générale de dispositions instinctives. Ce sont encore des habitudes, mais des habitudes moyennes, c'est-à-dire que l'on peut considérer comme se rapportant à une époque moyenne de l'évolution ; il en résulte que, sans avoir l'immutabilité absolue des puissances vitales, elles ont néanmoins plus de fixité que ces puissances intellectuelles et morales, qui sont directement soumises à l'empire de la volonté, et en reçoivent continuellement des formes nouvelles. Elles sont profondément engagées dans l'organisme, et, cependant, elles ne sont pas tout à fait sous sa dépendance. A moitié enchaînées, à moitié libres, elles se produisent d'abord d'une manière fatale et à demi inconsciente ; mais nous pouvons ensuite les ramener de plus en plus sous le regard de la conscience, les soustraire aux conditions organiques qui en restreignaient le développement, arriver enfin à les reproduire d'une manière réfléchie et pleinement libre, en les adaptant à des conditions nouvelles. On peut exprimer le caractère différentiel qui sépare ces activités de toutes les autres, en disant qu'elles sont à la fois, et dans des proportions à peu près égales, organiques et psychiques.

Nous allons voir maintenant que le même caractère se rencontre dans les manifestations anormales de ce groupe d'activités, et que ces manifestations anormales ne sont autre chose que les passions. Mais d'abord il faut nous rendre un compte exact de tout ce que les dispositions instinctives contiennent en elles-mêmes d'énergies diverses et latentes, que nous n'apercevons pas toujours, parce que notre nature est beaucoup plus riche que nous ne sommes portés à le soupçonner.

On peut dire d'abord que les instincts s'étendent sur la plus grande partie de notre nature, de manière à en réunir

les manifestations les plus extrêmes par une série de transitions et de nuances insensibles. Il y a des tendances instinctives qui ressemblent tellement aux forces vitales, qu'elles ont presque l'air de se confondre avec elles et d'en partager les caractères ; et d'autres, au contraire, sont tellement voisines des manifestations les plus hautes de la pensée et de la moralité, qu'on est tenté de méconnaître, en les considérant, leur caractère essentiellement spontané et irréfléchi.

Considérons, par exemple, l'instinct de migration, non-seulement dans certaines espèces d'oiseaux, chez qui il s'exerce avec toutes les apparences de la nécessité, et avec une précision en quelque sorte automatique, mais même dans certaines races humaines, qui vont droit devant elles et sans aucune conscience de leur but, comme si elles étaient poussées par une force irrésistible et guidées par un courant magnétique ; il semble que nous ayons sous les yeux une simple fonction de la vie collective, aussi déterminée et aussi fatale dans ses développements que peuvent l'être les fonctions de la vie proprement dite. Et, d'autre part, considérons l'instinct, la disposition naturelle, innée, et souvent irrésistible, qui fait les orateurs, les artistes, les poëtes, et qui constitue le génie ; cet instinct ressemble tellement aux manifestations les plus laborieuses et les plus savantes de la pensée, que le triomphe de la réflexion et de l'art, c'est d'en imiter les inspirations et les audaces. Entre ces termes extrêmes, que de choses sont contenues dans la vaste compréhension, dans la riche gamme, de l'instinct ! Nous y trouvons d'abord toutes ces tendances, qui nous sont communes avec les animaux, et qui nous portent, indépendamment de toute réflexion, à défendre notre vie, à nous assurer notre nourriture, à amasser des provisions, à nous protéger contre les intempéries de l'air, etc. Les mouvements si coordonnés et si précis de la défense et de l'attaque se font d'abord spontanément par le jeu même de l'organisme, et en vertu de corrélations établies pendant une immense série de générations ; mais, ensuite, ils peuvent être repris

isolément, et, combinés désormais avec conscience, adaptés à des circonstances nouvelles et plus complexes, ils sont la base sur laquelle repose l'art de la guerre. Les mouvements qui se rattachent à l'instinct de construction nous présentent évidemment le même caractère ; ils apparaissent d'abord dans certaines races animales comme une sorte d'extension de l'activité plastique de l'âme, cherchant à se construire un organisme extérieur pour suppléer aux insuffisances de l'organisme proprement dit ; chez l'enfant, ils se produisent encore avec la même spontanéité, et se rapportent à peu près au même but, qui est le besoin de développer l'organisme, de l'étendre, pour ainsi dire, au dehors par l'exercice et par le jeu ; chez l'homme, l'effort de la réflexion les dissocie, les isole les uns des autres, leur permet d'entrer dans des combinaisons nouvelles et infiniment variées, et en tire, en un mot, l'art de l'architecture. Ainsi, dans tous ces premiers instincts, on voit clairement des habitudes susceptibles de reprendre la forme de la conscience et de la liberté. Il en est de même de tous les autres, dont le nombre est presque infini. Ce sont autant d'instincts que toutes ces affections et aversions primitives, qui nous révèlent confusément, comme par l'effet d'une expérience antérieure dont les résultats seraient accumulés en nous à notre insu, toutes les choses qui peuvent nous être utiles ou nuisibles. Les affections les plus vives, comme celles de la mère pour l'enfant et de l'enfant pour la mère, sont d'abord des instincts, et se produisent sous la forme de l'organisme avant de revêtir celle de la conscience ; et nous exprimons cela tous les jours, quand nous disons que l'amour maternel, par exemple, vient du sang et des entrailles. C'est encore à l'instinct qu'il faut rattacher toutes les dispositions primitives qui nous portent vers quelqu'une des formes de l'idéal, c'est-à-dire, nos premiers pressentiments de la vérité, nos enthousiasmes juvéniles pour le bien, l'honneur, l'héroïsme, nos élans irréfléchis vers le beau, se manifestant par le goût des sons harmonieux, des mouvements cadencés, des atti-

tudes gracieuses, et par l'amour inné de la musique et de la danse. En un mot, tout ce qui tend vers une fin sans la discerner encore, tout ce qui progresse, par un élan intérieur, de la puissance vers l'acte, tout ce qui s'ébauche par la nature et s'achève par l'art, tout cela fait partie du domaine de l'instinct.

Mais il ne suffit pas de constater que les instincts sont infiniment nombreux ; il faut remarquer encore (et peut-être ne le fait-on pas assez), que la plupart d'entre eux sont fort complexes. En les analysant soigneusement, on trouverait presque toujours que, sous leur simplicité apparente, ils contiennent toute une série de formes et de degrés qui correspondent, sans doute, à des périodes diverses de l'évolution ; ce sont des habitudes qui enveloppent d'autres habitudes et qui en sont la synthèse. Une étude détaillée de ce que l'on appelle, par exemple, l'instinct guerrier ou militaire, et que plusieurs identifient avec l'instinct destructeur, montrerait qu'il y a en lui un certain nombre d'instincts secondaires, se rapportant aux divers modes d'activité préservatrice ou destructive qui ont été tour à tour imposés à l'homme, dans le cours de son histoire, par les nécessités de la concurrence vitale ; et, de même, en analysant l'instinct social, on trouverait qu'il enveloppe des tendances et des dispositions très-distinctes, correspondant aux formes nombreuses sous lesquelles l'idéal social s'est successivement révélé aux hommes. Mais chacun de ces instincts secondaires enveloppés dans un instinct général tend continuellement à renaître, à se manifester d'une manière isolée, à devenir prédominant ; et c'est là peut-être que se trouve la plus grave de toutes ces causes d'agitation et d'instabilité que nous avons signalées précédemment.

Ainsi, il y a en nous à la fois beaucoup d'instincts et beaucoup d'éléments dans chacun de ces instincts. Ce principe posé, nous allons pouvoir enfin nous faire une idée nette des passions, de leur place dans la nature humaine, de leur opposition essentielle avec la raison.

Dans l'état ordinaire, la raison, cette faculté régulatrice, cette force supra-dynamique, qui agit au dedans de nous-mêmes à titre de cause finale et au nom d'un idéal de perfection absolue, la raison maintient l'ordre et l'équilibre, non-seulement entre tous les instincts, mais encore, dans chacun d'eux, entre les divers éléments dont il forme la synthèse. Sous cette influence supérieure, tout en nous est calme, harmonieux, composé ; et la série de nos pensées et de nos actes peut se dérouler régulièrement en conformité avec la fin de notre nature et l'ensemble des conditions extérieures. Mais, lorsque cette influence disparaît ou s'affaiblit, une sorte d'effervescence se répand parmi nos instincts, en raison même de leur spontanéité naturelle ; les moindres excitations extérieures ou intérieures suffisent pour rendre à l'un d'eux une énergie prépondérante, pour lui communiquer une exaltation soudaine qui l'empêche de rester en équilibre avec les autres et d'être modéré par eux. Alors se produit en nous cet état si souvent décrit par tous les peintres de l'âme humaine, l'état passionné. La force aveugle, une fois déchaînée, ne cesse de s'accroître ; bientôt rien ne lui résiste plus ; elle entraîne tout à sa suite ; et la raison, trop tard alarmée, ne peut plus, bien qu'elle se rejette en arrière, reprendre les rênes qu'elle a momentanément lâchées :

Fertur equis auriga, neque audit currus habenas.

Ainsi la passion est essentiellement une exaltation extraordinaire, une déviation de quelqu'un de nos instincts, et, par suite, une altération et une rupture d'équilibre dans notre nature tout entière. Mais, en même temps, on voit que ce n'est pas une modification générale et indéterminée de l'âme, mais bien une altération déterminée, particulière, localisée, au moins dans son principe, sinon dans ses derniers résultats. La passion n'est point l'amour ou l'aversion en général, mais un certain amour, une certaine aversion, qui nous occupe exclusivement, qui absorbe et remplit l'âme,

et rapporte à une fin unique notre activité tout entière. La passion n'est point l'audace ou la colère considérée d'une manière indéterminée, mais l'essor fougueux de telle ou telle tendance subordonnée, qui, en devenant tout à coup dominante, nous fait confondre avec sa propre satisfaction la fin ou le bonheur de notre vie. Les psychologues ont cru dresser la liste des passions ; ils n'ont, en réalité, énuméré que des catégories abstraites, dans lesquelles rentrent non-seulement les passions, mais encore tous les autres phénomènes de la sensibilité.

De tout ce qui précède il résulte que les passions peuvent être considérées comme les perturbations de nos instincts. Mais alors il est facile de déterminer la différence principale qui les sépare des autres perturbations de la nature humaine. De même que les maladies partagent le caractère des activités vitales et sont essentiellement des troubles organiques ; de même que les diverses formes de la folie partagent le caractère des activités intellectuelles et morales et sont essentiellement des désordres de la conscience ; les passions, comme les instincts dont elles dérivent, ont un caractère à la fois organique et psychique. On ne saurait dire au premier abord si c'est l'âme ou si c'est le corps qui est le plus violemment affecté chez un homme en proie à une ardente passion. A coup sûr, il n'y a point là un phénomène purement organique ou purement psychique au début, et qui ne ferait que retentir accidentellement dans l'autre partie de notre être. On n'explique point la passion en prenant pour point de départ une pensée qui traverse notre esprit, et en essayant de faire voir, par une série d'intermédiaires, comment cette pensée amène un trouble de l'organisme ; et on ne l'explique pas davantage en prenant pour point de départ ce trouble organique, pour démontrer, par une chaîne inverse de raisons, qu'il doit finalement produire dans l'âme l'apparition désordonnée de certains sentiments ou de certaines pensées. La passion est, au contraire, un désordre simultané de l'organisme et de la conscience. Sa nature est

donc essentiellement mixte, et c'est en cela que consiste la principale difficulté de son étude. Celui qui voudrait présenter une théorie complète et vraiment scientifique des passions devrait être à la fois et presque au même degré psychologue et physiologiste ; il devrait être également capable de décrire, à propos de chaque passion, les états de conscience qui l'accompagnent dans sa naissance et dans son développement, les habitudes qui reparaissent en elle, les dispositions qu'elle tend à produire dans notre âme, et, d'autre part, les mouvements nerveux auxquels elle est liée, la provenance de ces mouvements, leur mode de propagation, et l'influence qu'ils exercent sur l'organisme tout entier.

A cette première différence entre les passions et les autres perturbations de l'âme s'en rattache une autre, sur laquelle nous aurons à revenir plus tard, mais qui peut du moins être rapidement indiquée ici ; c'est que la maladie et la folie sont nécessairement en dehors de toute relation avec la volonté, tandis qu'au contraire les passions, quelle que soit à cet égard l'erreur trop souvent admise, ne sont pas et ne peuvent pas être fatales. La maladie échappe nécessairement à toutes les prises de la volonté, parce que les activités dont elle est la perversion se déroulent complétement en dehors de la sphère du moi. La folie est également, bien que par une raison très-différente, en dehors de toute relation avec la volonté. Comment pourrait-il en être autrement, puisqu'elle est une altération du moi lui-même, et qu'elle consiste précisément dans l'abolition du pouvoir que le moi possède à l'état normal de diriger la série de ses propres manifestations ? Les passions, au contraire, restent toujours en relation avec la volonté, parce que les instincts, auxquels nous avons vu qu'elles se rattachent si intimement, appartiennent à la fois à la sphère de l'organisme et à celle du moi, et ont pour caractère de pouvoir toujours être ressaisis par l'activité du moi, après qu'ils se sont d'abord déchaînés spontanément en dehors de son initiative.

Ce que nous venons de dire pour distinguer la passion en général de la maladie ou de la folie, on peut le reprendre d'une manière plus précise pour distinguer les passions proprement dites de certaines anomalies qui leur ressemblent beaucoup, mais qui, tout en se manifestant dans la sphère de l'activité morale, se rapportent moins à la passion elle-même qu'à la maladie ou à la folie. C'est ce qu'a fait Aristote dans quelques passages très-curieux de sa théorie de l'intempérance ; il a montré que si toute anomalie morale peut être, à la rigueur, rapportée à l'intempérance, ce mot doit cependant être réservé autant que possible pour celles dont la relation avec le libre arbitre est certaine ou tout au moins probable.

Ainsi, par exemple, dans le VIIe livre de la *Morale à Nicomaque*, au chapitre v^e, il commence par mettre en parallèle avec l'intempérance proprement dite, c'est-à-dire celle qui a son principe dans la volonté, une intempérance plus générale, qui vient de la nature, et qui consiste dans des goûts dépravés, ou simplement des dispositions bizarres, que la nature a déposées en nous sans aucune participation de notre libre arbitre ; et, à ce propos, il passe en revue des phénomènes qui ne sont point à proprement parler des passions, mais plutôt des phénomènes d'exaltation pathologique de certains sentiments ou de certains instincts, analogues à ceux que nous avons signalés dans les pages précédentes : « Il y a, dit-il, des choses qui ne sont pas naturellement agréables, mais qui le deviennent par la dépravation des goûts naturels, et l'on peut croire qu'il y a des dispositions morales qui correspondent à chacune de ces aberrations physiques. Je veux parler de ces dispositions brutales et féroces ; et, par exemple, de cette femme abominable qui éventrait, à ce qu'on rapporte, les femmes enceintes, pour dévorer les enfants qu'elle arrachait de leur sein. Ce sont encore quelques races de sauvages sur les bords du Pont, qui, dit-on, se donnent l'affreux plaisir de manger, ceux-ci de la viande toute crue, ceux-là, de la chair humaine ; d'autres,

qui se servent réciproquement leurs enfants dans les épouvantables festins qu'ils s'offrent entre eux. Ce sont les atrocités qu'on raconte aussi de Phalaris (1). » Après avoir signalé ces faits extraordinaires, Aristote ne les considère point comme des passions, mais il les rattache soit à la maladie, soit à la folie, soit encore à une perversion toute naturelle et toute spontanée de quelques instincts : « Ce sont là, dit-il, des goûts féroces et dignes des brutes. Le plus souvent, ils ne sont que l'effet de la maladie ou de la folie, comme cet homme qui, après avoir immolé sa mère aux dieux, la dévora ; ou comme cet esclave qui mangea le cœur de son compagnon d'esclavage. Il y a encore des goûts d'un autre genre qui sont également maladifs ou qui ne tiennent qu'à une sotte habitude ; par exemple, de s'arracher les cheveux, de se ronger les ongles, de manger du charbon ou de la terre, ou bien même de cohabiter avec des hommes. Ces goûts dépravés sont d'ordinaire instinctifs ; quelquefois aussi ils sont le résultat d'habitudes contractées dès l'enfance. »

Il est curieux aussi de voir Aristote signaler quelquefois l'hérédité parmi les causes qui produisent ces faits d'intempérance naturelle et de perversité morbide, dans lesquels la responsabilité est faible et souvent nulle. Ainsi, dans un chapitre de la Grande Morale, il signale plusieurs exemples d'emportements qui sont de nature, en ce sens qu'ils sont héréditaires : « Un fils, comparaissant devant le tribunal pour avoir frappé son père, se défendit en disant aux juges : Mais, lui aussi, a frappé son père. Et il fut absous ; car il sembla aux juges que c'était là un délit naturel, qui était dans le sang. » Ailleurs, Aristote cite encore l'exemple d'un homme qui s'excusait d'avoir frappé son père, en disant : Mon père a frappé le sien ; son père frappait aussi notre aïeul ; et ce bambin, ajoutait-il en montrant son fils, ce bambin me frappera quand il sera grand ; car c'est chez nous

(1) Morale d'Aristote : traduction Barthélemy Saint-Hilaire.

une habitude de famille. Enfin, il parle encore d'un malheureux qui, traîné par son fils, lui disait de s'arrêter sur le seuil de la porte, parce que lui aussi n'avait traîné son père que jusque-là.

Toutes les fois qu'Aristote cite de tels faits, il a soin de déclarer que cette intempérance naturelle, n'ayant point de relation directe avec la volonté, et ne pouvant être réprimée par elle, n'est pas véritablement une passion, comme elle n'est pas véritablement un vice : « Quand ces égarements n'ont pour cause que la nature, ceux qui les éprouvent ne sauraient être réellement appelés intempérants, pas plus qu'on ne peut reprocher aux femmes de ne point épouser les hommes, mais d'être épousées par eux. Ces goûts monstrueux sont en dehors de toutes les bornes du vice proprement dit, comme en sort la férocité elle-même ; et, soit qu'on en triomphe, soit qu'on s'en laisse dominer, il n'y a pas là vraiment tempérance ni intempérance absolument parlant ; il n'y a qu'une certaine affinité que nous avons déjà remarquée au sujet de la colère. C'est qu'en effet tous ces excès de vice, de déraison, de lâcheté, de débauche, de cruauté, sont tantôt les effets d'une nature brutale, et tantôt les effets d'une véritable maladie. Ainsi un homme qui est organisé de telle sorte par la nature qu'il a peur de tout, même du bruit d'une souris, est lâche d'une lâcheté faite pour la brute. Un autre, à la suite d'une maladie, avait une terreur invincible pour les chats. Parmi les gens frappés de démence, les uns ont perdu la raison par le seul effet de la nature et ne vivent que par leurs sens ; ce sont de véritables brutes ; d'autres ne sont tombés dans cet état que par les maladies, telles que l'épilepsie ou la folie ; ce sont de vrais malades. — Parfois, ajoute Aristote (et c'est ici qu'il rend sa place à l'intempérance, à la perversité absolue, en face d'une perversité purement brutale ou maladive), parfois on peut avoir simplement ces goûts effroyables sans en être dominé ; et, par exemple, il eût été possible à Phalaris de réprimer en lui-même ces affreux désirs qui le poussaient à dévorer des enfants ou à satisfaire contre na-

ture les besoins de l'amour. » Et, en effet, là où commence cette possibilité d'une intervention et d'une résistance du libre arbitre, là aussi commence le domaine de l'intempérance véritable et de la passion.

X

Voilà donc une première série de considérations par lesquelles on peut rendre compte du caractère essentiellement complexe des passions, et de cette place intermédiaire qu'elles occupent parmi les désordres de l'âme. Mais il y a encore un autre moyen d'arriver à ce but, même en se renfermant dans le cercle des études de psychologie proprement dite ; c'est de faire voir que tous les éléments de l'âme sont impliqués dans la passion, et que, bien qu'elle soit par-dessus tout un phénomène d'activité, la sensibilité et la pensée n'y jouent pas moins un rôle considérable. Cela seul, d'ailleurs, nous permet de comprendre que de grands philosophes aient été conduits à la confondre, soit avec l'émotion, soit même avec la pensée. Nous arriverons à nous expliquer dans une certaine mesure cette diversité d'appréciations, en montrant que les passions se trouvent en quelque sorte sur la limite commune de toutes les manifestations de l'âme, et qu'elles occupent cette zone moyenne où la sensibilité est essentiellement active, et où l'activité se mêle à un déploiement considérable, et même, à certains égards, extraordinaire, de sensibilité.

La méthode à suivre dans cette nouvelle étude est des plus simples : elle consiste à comparer tour à tour la passion avec les principaux phénomènes de sensibilité et d'activité. Prenant pour point de départ la conception fausse, sans doute, mais si généralement acceptée, de ceux qui la rangent parmi les faits sensibles, nous n'aurons pas de peine à faire voir qu'elle est, au moins, parmi ces faits sensibles, celui dans lequel l'activité intervient pour la plus large part ; puis,

ensuite, nous plaçant à un point de vue plus vrai, et la considérant comme un fait d'activité, nous établirons qu'elle se distingue des autres faits du même ordre par l'intensité singulière des émotions qu'elle amène à sa suite.

Que cependant on ne s'y trompe point : nous ne prétendons pas démontrer, et nous ne démontrerons pas, que l'activité et la sensibilité qui se manifestent dans les passions dépassent toujours en *intensité apparente* l'activité des autres phénomènes sensibles ou la sensibilité des autres phénomènes actifs. Mais nous établirons au moins que cette sensibilité et cette activité sont plus intenses *en soi;* c'est-à-dire qu'elles sortent des profondeurs les plus intimes de notre nature, et que, par conséquent, elles ont besoin de se déployer d'une manière extraordinairement large, pour arriver à se manifester par des phénomènes de mouvement ou à tomber sous le regard de la conscience.

Cette explication donnée, occupons-nous d'abord de mettre en lumière l'activité si frappante qui distingue les passions de tous les autres phénomènes sensibles, et, d'abord, de ceux que l'on considère à juste titre comme les plus simples, c'est-à-dire les sensations et les sentiments.

C'est une vérité universellement admise aujourd'hui en psychologie que tous les phénomènes de sensibilité, toutes les manifestations du plaisir et de la douleur, sont, au fond, des phénomènes d'activité (1) ; mais cette proposition n'en a pas moins besoin d'être précisée, et, à certains égards, complétée; sous la forme trop générale qu'on lui donne habituellement, elle laisse sans explication suffisante un certain nombre de phénomènes sensibles des plus curieux.

En effet, on se contente souvent de l'exprimer par des formules de ce genre : le plaisir est attaché à une augmentation de l'activité de l'âme ; la douleur provient de ce que l'activité de l'âme est diminuée ou entravée par des obstacles; l'on applique indifféremment ces formules à l'explica-

(1) Bouillier : *le Plaisir et la douleur.*

tion de toutes les formes du plaisir et de la douleur, et l'on ne remarque pas assez qu'il doit exister une différence essentielle, une distinction capitale, entre les causes qui amènent en nous les plaisirs ou les douleurs purement physiques et celles qui donnent lieu aux plaisirs ou aux douleurs de l'ordre moral.

Dans cette supposition que tous les plaisirs et toutes les douleurs proviennent d'un seul principe, l'énergie de l'âme, l'activité du moi, favorisée ou contrariée par les circonstances extérieures, il est assez difficile de comprendre que l'âme, que le moi, un et identique, puisse éprouver à la fois des sensations agréables et des sentiments pénibles, ou *vice versâ*, comme, par exemple, lorsqu'un plaisir physique amène à sa suite une douleur morale, un regret, un remords, ou qu'au contraire à une douleur physique, comme celle que nous ressentons dans une épreuve volontairement affrontée, se joint la profonde satisfaction du devoir accompli.

Nous avons plusieurs fois déjà fait allusion aux difficultés contre lesquelles on se heurte en psychologie, quand on veut rapporter tous les phénomènes de l'âme à une activité unique, même en reconnaissant que cette activité se manifeste successivement sous une forme inconsciente et sous une forme consciente. En voilà un exemple nouveau ; évidemment cette conception ne permet pas d'expliquer la différence si profonde, l'opposition si radicale, qui se montre quelquefois entre la sensibilité physique et la sensibilité morale, entre les sensations et les sentiments.

Mais toutes les difficultés semblent disparaître, aussitôt que l'on rétablit dans l'âme, à côté de son unité substantielle, la multiplicité des éléments et des forces qu'elle a pour mission de relier dans une harmonie supérieure. Il n'est plus nécessaire alors d'attribuer également à l'âme, et d'une manière aussi directe, tous les plaisirs et toutes les douleurs ; on peut, au contraire, admettre que les sensations ont leur principe, non pas dans l'activité même de l'âme,

mais bien dans l'activité subordonnée, et, à certains égards, indépendante, de ces puissances organiques, dont les manifestations retentissent quelquefois dans la conscience, mais sans avoir pour principe le moi lui-même ; et, quand on a rattaché ainsi les sensations à des activités d'ordre inférieur, qui sont reliées au moi, mais qui ne se confondent pas avec lui, on ne tarde pas à comprendre que les sentiments seuls doivent avoir leur cause dans l'activité synthétique et absolument une du moi. La distinction des sentiments et des sensations se révèle alors d'une manière à la fois très-simple et très-claire.

On peut la résumer à peu près de la manière suivante : les plaisirs physiques proviennent de ce qu'une activité inférieure renaît et s'exalte en nous, mais d'une manière harmonieuse, en accord avec toutes nos autres activités, et dans cette juste mesure où elle ne les contrarie en rien, comme elle n'est pas non plus contrariée par elles. Les douleurs physiques proviennent, au contraire, d'une réviviscence anormale et d'une exaltation maladive de ces mêmes activités, qui ne réussissent point à s'harmoniser avec les autres, et qui, par suite de certaines sympathies organiques, en arrivent de proche en proche à jeter le trouble dans notre être tout entier. Quant aux plaisirs et aux douleurs de l'ordre intellectuel et moral, ils ont un tout autre principe et une tout autre essence ; ils se rattachent à la conscience d'un succès ou d'un échec que le moi éprouve dans son effort constant pour assurer en lui et autour de lui le triomphe de l'unité et de la raison.

Dès lors, rien de plus facile à comprendre que la coexistence et l'opposition si fréquentes de sensations agréables et de sentiments pénibles. Ces sensations et ces sentiments, bien qu'ils retentissent ensemble dans la conscience, ne proviennent pourtant pas de la même source ; les unes ont leur principe dans l'augmentation d'une activité, qui n'est nullement celle du moi, mais qui lui est plutôt opposée ; les autres ont pour cause la diminution de l'énergie propre du

moi. Il peut donc arriver, et il arrive continuellement que nous éprouvions des plaisirs, même très-vifs, très-intenses, sans qu'il se produise aucune expansion de l'activité propre de l'âme, ni même, à parler exactement, d'aucune faculté qui s'y rattache d'une manière directe : tout au contraire, ces plaisirs coïncident très-souvent avec une véritable diminution de cette activité de l'âme ; seulement, lorsque cette diminution est trop grande, il en résulte une altération et une défaillance du moi, et le plaisir physique ne tarde pas à susciter en antagonisme avec lui-même une douleur morale.

Il était important, même au risque de nous engager dans une digression apparente, de mettre en lumière cette distinction, à notre avis essentielle, mais très-méconnue, des deux formes presque contraires d'activité qui se déploient dans les sentiments et dans les sensations. Mais, maintenant, il faut revenir à la question spéciale qui nous occupe dans l'ensemble de ces études, et nous demander si cette activité est aussi considérable, aussi intense, que celle qui se manifeste dans les autres phénomènes sensibles dont nous avons encore à parler, c'est-à-dire les émotions et surtout les passions.

Il est facile d'établir le contraire, en remarquant que cette activité, sous ses deux formes d'ailleurs si différentes, ste essentiellement une activité *actuelle*, c'est-à-dire où il ne se produit point un passage de la puissance à l'acte, de la forme latente à la forme vive ; elle n'est que le déploiement, plus ou moins complet, plus ou moins libre, de nos énergies ordinaires, naturellement excitées par le cours des événements extérieurs ou par l'enchaînement de nos propres idées ; et ce ne sont pas seulement les actes et les mouvements auxquels cette activité donne lieu qui doivent être considérés comme des habitudes actuelles ; ce sont encore les groupements et les coordinations de ces actes. Au contraire, dans les émotions et dans les passions, il se produit un déploiement considérable d'énergies virtuelles, qui étaient cachées

à la conscience, et qui, en devenant actuelles, produisent en nous un grand mouvement de pensées, de désirs ou d'actions, et quelquefois même une coordination extraordinaire d'actes. Si nous réussissons à le démontrer, nous aurons évidemment le droit d'en conclure que l'activité qui accompagne les émotions et les passions est à la fois bien plus complexe et bien plus considérable que celle qui se montre dans les simples phénomènes de sensation et de sentiment.

Mais ici le langage psychologique est si évidemment incomplet, qu'il va être nécessaire de proposer, au moins d'une manière provisoire, et dans l'intérêt de l'explication que nous avons à fournir, une certaine division de tous ces faits, très-nombreux et très-variés, que l'on confond un peu arbitrairement sous la dénomination unique d'émotions.

Le charme qui envahit notre âme lorsque nous lisons une belle poésie, que nous contemplons une œuvre d'art, ou que, nous abandonnant à la rêverie, nous laissons notre pensée flotter capricieusement sur mille choses, est, à coup sûr, une émotion ; mais, d'autre part, le bouleversement qui se produit en nous, quand nous sommes témoins de quelque catastrophe ou de quelque crime, le saisissement auquel nous sommes en proie, lorsque nous apprenons un grave événement qui modifiera notre destinée ou celle de notre pays, voilà encore des émotions ; cependant, ces faits sont très-différents les uns des autres ; s'ils font partie du même genre, il faut évidemment les rattacher à des espèces bien distinctes. Il y aurait toute une classification à faire des émotions, non-seulement d'après les causes qui leur donnent naissance, mais encore au point de vue de leurs formes et de leurs divers degrés d'intensité. Toutefois, pour ne dire ici que ce qui est absolument indispensable, nous nous contenterons d'une division toute superficielle, et nous distinguerons simplement les émotions faibles, ou émotions proprement dites, qui ne se manifestent que par un mouvement modéré de pensées ou d'actes, et les émotions fortes, auxquelles conviendrait parfaitement le nom de commotions.

Les émotions faibles, ce sont toutes celles que nous éprouvons, lorsqu'une excitation, faible elle-même, et incapable de produire dans notre organisme ou dans notre conscience une modification bien profonde, réveille en nous une série de dispositions latentes, d'habitudes précédemment acquises et actuellement assoupies ; et que ces dispositions, ces habitudes, ramènent à leur tour, en reparaissant dans notre âme, les états de conscience, les groupes de pensées et de sentiments, auxquels elles ont été associées. Ces émotions pourraient encore être appelées émotions imaginatives ou esthétiques, parce qu'elles tiennent essentiellement au jeu de l'imagination, et de cette faculté si complexe par laquelle nous développons graduellement notre notion du beau, en faisant une synthèse de toutes les sensations agréables et de tous les sentiments délicats que nous avons éprouvés.

Considérons d'abord, par exemple, le plaisir tout sensuel que peut nous causer la vue, ou simplement la description, l'idée, d'une table bien servie ; ce plaisir est déjà une émotion, quoique d'une nature vulgaire et matérielle ; car il n'est point attaché à l'exercice actuel d'une faculté ou d'un organe, mais bien à la représentation tout idéale de certains actes ; il a son principe dans la réapparition plus ou moins vive au dedans de nous-mêmes des états de conscience qu'a mille fois suscités dans notre âme, soit la satisfaction de l'appétit en général, soit le goût des différents mets qui sont étalés sous nos yeux. Mais, remarquons-le bien, cette réapparition d'états de conscience, c'est de l'activité ; sous chacune de ces sensations qui renaît faiblement en nous, il y a une action qui se prépare et qui s'ébauche ; les glandes salivaires se mettent spontanément à sécréter leurs liquides, et tout l'organisme digestif se dispose à l'accomplissement de ses fonctions. Il est vrai que cette activité est faible, très-faible, purement représentative, et que le moindre effort, le moindre changement dans la direction de nos pensées, suffit pour la détruire ; mais elle n'est pas moins fort remarquable, et, à

certains égards, plus intense que celle qui se manifeste dans les sensations actuelles; car c'est en quelque sorte une création spontanée, une explosion d'énergie, jusque-là toute virtuelle.

Il en est de même de ces autres émotions, auxquelles nous pouvons réserver spécialement le nom d'émotions esthétiques. Herbert Spencer en a cité et expliqué quelques exemples très-bien choisis. Ainsi, quand nous percevons une belle couleur, un beau son, un mouvement gracieux, il se produit en nous une émotion ; et cette émotion provient de ce que nous sentons renaître confusément un grand nombre de sensations de détail, que nous avons éprouvées antérieurement. Si, par exemple, la couleur rouge ou la couleur verte a le don d'éveiller en nous une émotion esthétique, la raison en est que cette couleur est liée dans notre esprit avec le souvenir de belles fleurs, de jours lumineux, de scènes pittoresques dont nous avons été les témoins. On peut en dire autant des beaux sons; leur charme provient pour nous de ce qu'ils ont été associés dans notre expérience avec d'agréables relations sociales. Il n'est pas jusqu'aux sensations du goût ou à celles de l'odorat qui ne puissent, par leur association avec des pensées ou des souvenirs, donner lieu à des sentiments esthétiques. « Les parfums des fleurs sont unis avec les joies de la campagne et des promenades dans des jardins délicieux. Il suffit de se rappeler l'onde de sentiment excitée par l'odeur du foin, dont le charme intrinsèque est très-modéré, pour comprendre en quelle large proportion le réveil au plus profond de la conscience des joies passées, ressenties pendant bien des jours d'été, entre dans le charme qu'elle nous cause. » On pourrait multiplier indéfiniment ces exemples ; on arriverait toujours au même résultat; c'est que les émotions en général, et surtout les émotions esthétiques, sont d'autant plus intenses qu'elles ramènent confusément avec elles un plus grand nombre de sentiments ou même de sensations. Que l'on analyse ce plaisir particulier que cause le retour au pays, et l'on y trouvera enveloppées

une infinité de sensations agréables que nous ont autrefois procurées tous ces objets que nous allons revoir. Herbert Spencer n'hésite même pas à penser, par l'une des applications les plus audacieuses qu'il ait faites de la théorie de l'évolution, que, parmi ces sensations qui sont contenues dans nos émotions, il s'en trouve dont l'origine remonte peut-être bien au delà de l'existence individuelle. L'émotion esthétique qu'éveille dans nos âmes la vue d'un paysage s'explique « par le réveil partiel d'un grand nombre de joies passées, dont quelques-unes appartiennent à l'expérience individuelle, tandis que quelques autres la dépassent en profondeur ; » et ces joies cachées, qui sont virtuellement contenues dans les profondeurs de la conscience, ce sont celles qui sont attachées, par exemple, à la contemplation des forêts ou des cascades, à l'aspiration d'un air vif et pur, etc., et dont le principe remonte à cette époque lointaine où toute l'activité que l'homme possède pour le plaisir se déployait au milieu des bois et des eaux.

On le voit par ces divers exemples : il y a un déploiement très-réel d'activité, même dans cette première catégorie d'émotions que nous avons appelées faibles, et qui ont leur principe dans le souvenir et dans l'imagination. Cette activité semble, au premier abord, être très-peu intense, et, pour ainsi dire, insignifiante, parce qu'elle reste tout intérieure, tout idéale, et n'aboutit point à des mouvements musculaires et à des manifestations au dehors. Mais on ne tarde pas à se convaincre du contraire, si l'on songe que cette activité doit se déployer d'une manière très-énergique pour sortir, par un mouvement spontané, des profondeurs de notre organisme et de notre conscience, où elle était comme ensevelie ; et qu'elle doit produire un grand travail intérieur, pour coordonner les divers éléments dont elle se compose, et pour devenir l'objet d'un acte de conscience claire. Si elle est moins évidente au premier abord que l'activité attachée aux sentiments et aux sensations, elle est, pour le psychologue, plus compliquée et plus merveilleuse.

Considérons maintenant l'autre groupe d'émotions, celles que nous avons appelées émotions fortes ou commotions. Peut-être n'est-il pas nécessaire d'insister bien longtemps pour faire admettre qu'il y a, dans ces émotions, un déploiement d'activité considérable ; cette activité se montre, en effet, par mille signes. En proie à une de ces émotions, un homme s'agite et se démène ; égaré, hors de lui, il parcourt avec précipitation les pièces d'un appartement ou les rues d'une ville ; il se parle à lui-même, il fait des gestes ; quelquefois, il reste immobile, mais une agitation nerveuse secoue ses membres ; la sueur perle sur son front ; il devient tour à tour très-rouge ou très-pâle ; sa physionomie se décompose et s'altère ; d'autres fois enfin, il est frappé de stupeur et reste comme pétrifié ; mais sous cette rigidité apparente se cache un violent conflit de mouvements intérieurs et de pensées désordonnées. L'activité qui se manifeste dans les émotions fortes est donc évidemment très-considérable. Toutefois, comme nous avons vu précédemment que l'intensité réelle d'une activité n'est pas toujours en proportion exacte avec ses manifestations extérieures, il faut comparer brièvement cette activité qui se déploie dans les émotions fortes avec celle que nous avons constatée tout à l'heure dans les émotions faibles ; un rapide examen nous montrera qu'elle n'est pas en réalité plus intense ; elle est seulement autre, et se rapporte à une fin différente.

Comment serait-elle en soi plus intense, puisqu'elle a presque toujours pour effet d'arrêter le mouvement de la pensée, ou de ne lui permettre, au moins, de se fixer que sur un seul objet ? Toutes ces ébauches de mouvement, tous ces linéaments d'action, que nous avons constatés dans les émotions proprement dites, toute cette reconstitution intérieure de dispositions anciennes, d'habitudes depuis longtemps assoupies, tout cela n'occupe aucune place dans les émotions violentes que détermine en nous le choc des événements. L'activité, en apparence si considérable, de ce genre d'émotions se réduit à très-peu de chose aux yeux du

psychologue ; c'est une activité essentiellement motrice, caractérisée, à l'encontre de celle que nous avons étudiée tout à l'heure, par une vive tendance à produire des mouvements physiologiques et des contractions musculaires ; mais, en réalité, elle est assez superficielle ; elle n'atteint point l'âme dans ses grandes profondeurs, dans ses énergies virtuelles et inconscientes.

N'allons pas trop loin cependant ; si, dans les commotions, il n'y a pas précisément génération de forces nouvelles, qui sortent des profondeurs de l'organisme et de la conscience, et qui passent rapidement de la puissance à l'acte, il y a du moins un très-énergique et très-puissant effort pour imposer à nos énergies actuelles une coordination nouvelle, qui leur permette de s'unir promptement dans un équilibre favorable, pour faire face à des périls soudainement révélés ou pour s'adapter à un brusque changement des conditions extérieures. Sous leur influence, il se produit dans l'âme une agitation soudaine, une véritable fermentation, qui tend, par l'effet d'une finalité inconsciente, à créer en nous les dispositions organiques ou morales les plus utiles pour nous mettre en mesure de supporter une crise violente et d'en sortir vainqueurs. Le but n'est pas toujours atteint ; il s'en faut même de beaucoup. Souvent, au contraire, l'émotion se manifeste par des mouvements qui vont directement contre leur fin ; dans une frayeur soudaine, par exemple, le sang se glace, les jarrets fléchissent ; rien ne se produit de ce qui pourrait être utile ; tout, au contraire, s'oppose à la fuite et au salut ; et les adversaires des causes finales ne manquent point de recueillir des faits de ce genre pour accuser la Providence. Mais, on peut dire que, quand l'émotion tourne ainsi contre son but, c'est que la surprise venue du dehors est par trop instantanée, et que nous sommes arrêtés brusquement, sans avoir pu le mener à bonne fin, dans le travail de coordination nouvelle de nos forces physiques et morales. Si ce travail avait pu s'accomplir jusqu'au bout, il en serait résulté une disposition générale de tout notre être,

qui lui aurait permis d'opposer aux attaques de dehors, aux causes d'affaiblissement ou de destruction, le plus haut degré possible de résistance.

On voit donc déjà qu'il y a dans les émotions, quelle que soit d'ailleurs la catégorie à laquelle elles appartiennent, un plus grand déploiement d'activité que dans les sensations ou les sentiments ; mais il faut maintenant faire un pas de plus, et démontrer que, dans les phénomènes qui méritent véritablement le nom de passions, l'activité qui se déploie est plus considérable encore que celle que nous venons de découvrir dans les émotions.

La méthode à suivre pour faire cette démonstration est des plus simples : elle consiste à établir que, dans les passions proprement dites, ces deux formes d'activité, l'une et l'autre très-intenses, qui nous sont apparues séparément dans les deux catégories d'émotions, agissent, au contraire, simultanément et accumulent leurs effets. Il va être facile de le comprendre.

D'une part, nous savons déjà que les passions consistent essentiellement dans la réapparition très-énergique de dispositions, d'habitudes, de groupes de mouvements et de pensées, qui n'appartiennent pas à la vie individuelle, mais à la vie spécifique, et qui sommeillaient, pour ainsi dire, au fond de notre nature. Les passions nous présentent donc déjà, comme les émotions faibles, cette forme excessivement remarquable de l'activité, qui n'est point seulement manifestation, mais plutôt création d'énergie, puisque des forces latentes, ignorées d'elles-mêmes, y passent avec une grande rapidité de la puissance à l'acte. Mais, tandis que, dans les émotions, ces forces ne reparaissent que d'une manière faible, ou plutôt purement idéale, et ne font guère que charmer l'imagination, en ébauchant au fond de l'âme leurs mouvements et leurs actes, dans les passions, au contraire, elles renaissent réellement, avec impétuosité, avec tyrannie, au point d'envahir la conscience entière, et de l'empêcher absolument de se porter vers aucune autre chose.

Mais si, à ce premier point de vue, les passions nous présentent, avec une intensité plus remarquable encore, le mode d'activité que nous avions rencontré dans les émotions proprement dites, on peut, d'autre part, y signaler également le mode d'activité qui caractérise les émotions fortes ou commotions. En effet, il se produit aussi dans les passions un groupement nouveau et une puissante coordination de toutes les forces de notre nature, pour atteindre un but déterminé. Seulement, tandis que, dans les faits purements émotionnels, ce but n'est autre chose que la conservation de l'existence actuelle, la résistance à des forces ennemies, l'adaptation à des circonstances imprévues, à des conditions extraordinaires, etc., dans les passions, ce but est tout autre : c'est la réalisation d'une fin subordonnée, et le plus souvent mauvaise, que notre imagination exaltée et pervertie nous présente tout à coup comme la fin essentielle, et souverainement désirable, vers laquelle nous devons tendre à tout prix, en lui sacrifiant toutes les autres fins, même les plus légitimes. C'est ainsi que la passion est essentiellement une rupture d'équilibre et une perversion de notre nature ; mais cette perversion ne vient pas du dehors, comme une altération toute passive ; elle est essentiellement active, et a son principe dans la spontanéité même de notre être et des éléments dont il se compose.

En réfléchissant sur cette activité, à la fois si intense et si anormale des passions, on est amené à conclure que, malgré les rapports qui les unissent aux émotions, elles ne se confondent nullement avec ces phénomènes ; au contraire, on peut établir qu'à certains égards elles en sont plutôt les antagonistes. Les passions, étant en général non moins exclusives que véhémentes, font obstacle aux émotions ; elles créent dans l'âme une insensibilité plus ou moins complète pour tout ce qui ne se rapporte point directement ou indirectement à leur objet. L'amour ardent rend insensible au charme de la beauté ou de la grâce dans tout ce qui n'est point la personne aimée. On identifie assez généralement la

disposition aux passions avec l'impressionnabilité. C'est peut-être une erreur : les hommes impressionnables (et ce sont d'ordinaire les hommes chez qui l'imagination domine) sont disposés par leur nature à éprouver à la fois beaucoup d'émotions ou à passer rapidement d'une émotion à une autre toute différente ; leurs sens plus délicats leur permettent de recevoir des objets avec lesquels ils sont en rapport des impressions plus nombreuses et plus intenses; leurs sentiments sont plus complexes, plus riches d'éléments ; leur âme, essentiellement sympathique, reflète sans cesse la variété et la mobilité des choses. La passion, au contraire, a presque toujours pour effet de diminuer cette disposition : elle nous empêche de nous épanouir dans tous les sens, de recueillir toutes les impressions, de rester en communication avec la nature tout entière. Qu'elle augmente notre sensibilité à l'égard d'un certain nombre d'objets, cela n'est pas douteux, et nous le démontrerons tout à l'heure ; mais elle la rend obtuse à l'égard de tous les autres. Cela est vrai surtout de certaines passions envahissantes, qui, une fois qu'elles ont pénétré dans l'âme, ne la quittent plus jamais. L'homme dont la passion du jeu, par exemple, a fait sa proie est désormais insensible à toute autre impression, aux plaisirs de l'amitié ou de la famille, aux jouissances intellectuelles; dans ces villes, dites de plaisir, dont il fait son séjour habituel, ni le charme d'une belle nature, ni même les distractions factices d'une société raffinée et mondaine, ne peuvent le captiver longtemps; son cœur n'est secoué que par l'excitation violente des coups du hasard. L'âme n'a donc plus chez l'homme passionné, comme chez les autres, la liberté de ses allures, la spontanéité de la vie ; elle ne peut plus sentir, penser et vouloir, que dans une direction unique ; elle est comprimée et comme engourdie ; et l'on peut dire à ce point de vue que l'état passionné est un véritable esclavage.

Les observations précédentes suffisent pour nous permettre de conclure, d'une manière tout à fait réfléchie, que

les passions, bien qu'elles se manifestent au premier abord comme phénomènes sensibles, n'ont pourtant pas pour essence cette sensibilité, mais bien plutôt une activité tumultueuse et anormale, extraordinairement déchaînée. Nous pouvons donc maintenant nous placer à ce nouveau point de vue, et établir par quelques indications rapides, que, comme phénomènes actifs, elles se distinguent de toutes les autres formes de l'activité de l'âme par l'intensité toute particulière du courant de sensibilité qui s'y mêle.

Il faut bien, en effet, que cette part de sensibilité soit considérable, pour que les psychologues aient été si généralement conduits à en faire l'essence même des passions, et pour que les grands écrivains aient toujours trouvé un élément d'inépuisable succès dans la peinture des émotions, tour à tour délicieuses et poignantes, qu'elles nous font traverser. Mais en quoi consiste précisément cette intensité spéciale des modes de sensibilité qui se déploient en nous sous l'influence des passions? Est-ce toujours dans une supériorité réelle des plaisirs passionnés sur tous les autres? Nous ne le pensons pas. Souvent, en effet, les plaisirs attachés à la satisfaction de certaines passions, même très-vives, très-ardentes, sont en réalité peu intenses ; et cela est si vrai, qu'une fois sortis de l'état passionné, nous ne comprenons plus comment nous avons pu les poursuivre avec tant d'impétuosité et nous y attacher avec une si folle ardeur ; nous nous en voulons à nous-mêmes d'avoir dépensé pour si peu de chose une si grande part de notre activité ; et c'est un des thèmes de morale les plus communs que de faire voir combien sont faibles et méprisables les satisfactions que l'homme aurait besoin de sacrifier pour être heureux, et pour goûter en échange les joies bien autrement solides qui sont attachées à l'accomplissement du devoir, à la pratique de la vertu. Bien plus : dans beaucoup de passions, les plaisirs que nous croyons éprouver sont plutôt des déchirements et des souffrances; mais des déchirements qui nous charment, des souffrances qui nous fascinent, que nous finissons par aimer,

et sans lesquelles il nous semble quelquefois que nous ne pourrions plus vivre. Il suffit de réfléchir un instant sur ces faits pour comprendre que la sensibilité qui se manifeste dans les mouvements passionnés de l'âme consiste surtout dans un courant d'émotions qui passent de la puissance à l'acte, qui se révèlent à nous comme nouvelles, inattendues, étranges, et qui, par conséquent (sans avoir toujours une très-grande intensité), occupent et absorbent la conscience tout entière. La sensibilité des passions présente donc le même caractère que leur activité ; elle émane de ce qu'il y a de plus profond dans les virtualités de notre nature. Nous ne pouvons, même lorsqu'elles sont en elles-mêmes plutôt douloureuses qu'agréables, ne pas aimer ces émotions qui représentent une activité si énergique, une vie si intense. Quelques ravages qu'elles exercent en nous, il se mêle toujours à nos passions une certaine joie âpre et sauvage qui nous empêche de nous en dégager.

Passons en revue les diverses formes de notre activité, autres que la passion, c'est-à-dire l'instinct, la volonté, l'habitude, et nous allons découvrir une cause qui modère toujours en elles l'intensité de l'émotion qui les accompagne, tandis qu'au contraire elle tend à exagérer et à porter jusqu'à l'infini l'intensité, quelquefois médiocre en elle-même, de l'émotion passionnée.

Les actes instinctifs, et, en général, tous ceux qui se rapportent à nos inclinations physiques et morales, sont évidemment accompagnés de sentiments, quelquefois très-vifs, de plaisir et de douleur; mais comme ces actes sont essentiellement naturels, et se produisent, en chacun de nous, soit pendant la durée entière, soit, au moins, pendant la plus grande partie de l'existence, la sensibilité qui s'y trouve jointe, quelque vive qu'elle puisse être en certains cas, nous est tout à fait familière. Les plaisirs et les douleurs par lesquels elle se manifeste conservent une mesure invariable ; nous avons pris l'habitude d'en prévoir l'apparition, de les suivre dans les diverses phases de leur développement, d'en

apprécier à l'avance l'intensité ; jusque dans leurs manifestations les plus intimes, ils conservent toujours quelque chose de calme et de relativement égal ; il leur manque l'imprévu.

Dans l'exercice de l'activité volontaire, nous commençons, il est vrai, par éprouver un plaisir d'un nouveau genre : il y a une satisfaction profonde, mêlée d'un certain orgueil, dans la première conscience de la possession de soi, dans la première création d'un acte libre, dans le premier sentiment de la responsabilité et du mérite. Mais cette satisfaction, si grande qu'elle soit, a un caractère fixe ; elle n'est plus susceptible de variation, d'augmentation ; elle reste toujours la même dans les diverses circonstances où elle se renouvelle.

Enfin, les plaisirs qui accompagnent les habitudes personnelles, les habitudes morales, sont en eux-mêmes les plus doux et les meilleurs de tous ; mais le caractère d'égalité que nous venons de signaler dans les actes instinctifs et volontaires s'y manifeste d'une manière bien plus frappante encore.

Au contraire, les plaisirs des passions, à cause qu'ils ont leur principe dans des dispositions qui passent de la puissance à l'acte, présentent des caractères tout opposés ; ils sont imprévus, insolites, mais, surtout, sans commune mesure avec les autres ; et, par là, ils nous apparaissent comme infinis. Ils suscitent en nous des puissances de sentir que nous ne soupçonnions pas ; ils modifient brusquement l'ensemble des relations qui nous unissent à tout ce qui nous entoure ; ils nous transportent dans un monde nouveau ; et, ainsi, après avoir été excités en nous par le déploiement spontané de certaines énergies virtuelles, ils communiquent à ces énergies une intensité plus grande encore. Sous l'influence de ce développement qui se fait en nous, de cette vie plus large à laquelle nous nous sentons conviés, il nous semble que les émotions dont notre âme est le théâtre pourront enfin combler notre soif de bonheur ; voilà pourquoi un premier amour porte en lui-même la promesse et la perspective d'une félicité inépuisable, inamissible ; voilà pourquoi les poëtes, dans

leurs métaphores et leurs exagérations, parlent si souvent de l'infini et du ciel, en décrivant les joies que les passions nous procurent.

Après avoir montré la grande part de la sensibilité dans la passion, il faudrait montrer également que la pensée y intervient par une singulière fermentation d'idées. Mais à quoi bon insister encore sur un fait si évident et si connu? Résumons plutôt tout ce qui précède : la passion est un trouble profond de notre être ; c'est un désordre qui se produit à la fois, et presque au même degré, dans l'organisme et dans la conscience ; toutes les facultés, toutes les puissances de notre être, y sont également impliquées ; c'est par là surtout qu'elle se distingue de la maladie, dont les désordres se produisent presque complétement en dehors de la sphère de la conscience et de la volonté, et qu'elle se distingue aussi de la folie, dont les désordres atteignent, au contraire, et détruisent quelquefois d'une manière à peu près complète la volonté et la conscience elles-mêmes.

LIVRE DEUXIÈME

DES ÉLÉMENTS DE LA PASSION.

Coup d'œil sur quelques théories. — Idée générale de la passion dans les premiers systèmes philosophiques et religieux de la Grèce ; dans Platon et Aristote ; dans l'épicurisme, le stoïcisme et l'école d'Alexandrie. — Idée générale de la passion dans Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibnitz. — L'analyse découvre dans la passion trois éléments essentiels, dont les deux premiers expriment en elle la nécessité, et le troisième, la liberté. — 1° Élément métaphysique : le rhythme dans le monde moral comme dans le monde physique ; ses ondulations diverses. — Explications d'Herbert Spencer sur le rhythme dans la conscience et dans les faits sensibles. — Le rhythme dans l'activité ; les tempéraments, les caractères ; les passions. — 2° Élément physiologique : libération et diffusion d'énergie nerveuse. — Caractères communs que cette diffusion présente dans les émotions et les passions. — Caractères spéciaux qu'elle présente dans les passions proprement dites. — 3° Élément psychologique : le consentement de l'âme. — Deux formes de ce consentement : le consentement de la volonté et celui de la raison. — Le vice ; la conviction erronée et la conviction délirante ; la passion. — Il y a deux phases dans le développement de la passion : le déchirement intérieur et la chute ; caractères de l'un et de l'autre. — Dernière explication psychologique de l'activité extraordinaire des passions.

Nous n'avons encore étudié la passion que d'une manière tout extérieure ; nous l'avons séparée des manifestations de l'âme qui présentent avec elle certains rapports ; mais sans déterminer son essence intime, et sans énumérer les éléments dont elle se compose ; il faut maintenant pénétrer par l'analyse jusqu'à ces éléments et cette essence. Toutefois, au lieu d'exposer de suite ce que nous pensons nous-même sur ce sujet, il est préférable de jeter d'abord un rapide coup d'œil sur quelques théories, afin de recueillir, en quelque sorte, les éléments de la passion ; nous n'aurons plus ensuite qu'à présenter quelques-uns de ces éléments sous une forme plus moderne ou plus scientifique, et à expliquer l'ordre réel de leur développement.

I

Dans les vieilles théories religieuses et philosophiques de la Grèce, nous rencontrons immédiatement une conception très-profonde et très-originale de la passion, considérée comme une partie de l'essence de l'âme, et comme une forme de son activité. D'après ces théories, qui, sans doute, se rattachaient elles-mêmes aux traditions primitives de l'Orient, la passion est une activité turbulente et inquiète, ayant son principe dans une loi suprême, dans une nécessité primordiale, qui domine la destinée non-seulement des âmes individuelles, mais même d'une Ame universelle, d'une Ame du monde.

En vertu de cette suprême nécessité, l'Ame universelle, primitivement confondue avec son principe divin, est contrainte de s'en détâcher; elle perd ainsi l'unité et l'immutabilité de son essence; elle subit la loi du mouvement et du devenir, et elle se dissémine dans les choses. Cette dissémination se produit sous les deux formes du temps et de l'espace : il faut d'abord que l'âme se brise en une série d'existences successives, dont chacune est attachée à des conditions organiques particulières; c'est ce qu'exprime la loi de la métempsycose. Mais il faut surtout qu'à chaque période du temps elle se divise encore, et se morcelle en une infinité d'existences séparées : ainsi, chaque âme coexiste avec une multitude d'autres âmes; elle est limitée par elles, comme à son tour elle les limite; elle se trouve resserrée dans les bornes étroites d'une destinée finie, dont il ne lui est pas permis de se dégager; cette seconde nécessité, c'est la loi de partage, dont la Némésis est la gardienne jalouse.

Mais cette loi de la dissémination n'est pas encore précisément la passion elle-même. En effet, si l'âme, lorsqu'elle est enfermée dans une existence passagère, cessait d'être en soi infinie et éternelle, et d'avoir une conscience obscure de cette

infinité, elle ne souffrirait point, elle n'éprouverait point de passions ; elle rapporterait à sa destinée présente toutes ses pensées et tous ses actes. Malheureusement, il n'en est pas ainsi : dans son existence actuelle, l'âme est reliée à toute la série de ses existences antérieures ; elle en conserve les traces vivantes ; elle en garde les habitudes, les dispositions, et même les souillures, dont elle a besoin de se dégager lentement par la purification religieuse et par les mystères (1). Elle est donc soumise à la loi d'une hérédité d'autant plus redoutable, que c'est l'hérédité d'elle-même et de ses propres habitudes. Auprès de son activité consciente, susceptible d'être dirigée par la raison vers une fin déterminée, subsistent en elle des activités inconscientes, qui lui sont à moitié étrangères, qui se déchaînent en elle sans sa participation, sans son aveu, et qui brisent par leurs agitations imprévues le cours de ses pensées et de ses résolutions. Cette activité infinie, immodérée, irrationnelle, qui persiste en chaque âme auprès de son activité finie, c'est la passion.

Et, de même, la loi en vertu de laquelle notre âme est séparée de toutes les autres âmes et enfermée dans une condition individuelle ne se confond pas non plus avec la passion ; si, en effet, nous savions nous résigner à cette condition individuelle, à cette *part* qui nous est faite, les mouvements aveugles, les vaines agitations n'auraient aucune place dans notre nature. Mais il n'en est pas ainsi : confinée dans l'étroit domaine que le sort lui assigne, notre âme y étouffe comme dans une prison et cherche à transgresser les limites qui lui sont imposées. C'est cette tendance qui est à tous les points de vue une passion ; car, d'abord, c'est une souffrance, et une souffrance d'autant plus vive que la conscience est plus développée, et se rend un compte plus exact de la distance qui sépare le fini de l'infini et le réel de l'idéal ; mais ensuite et surtout, c'est la manifestation d'une activité essentiellement désordonnée et irrationnelle. Si l'homme

(1) Alfr. Maury, *les Religions de la Grèce antique ; les Mystères.*

avait le courage de s'élever jusqu'à la sphère de l'absolu; s'il se persuadait que cette limitation dont il souffre est une condition nécessaire de l'ordre et du bonheur universel, qu'elle est l'expression de la sagesse et de la justice de Dieu; si, en tout cas, il avait le bon sens de s'y soumettre comme à une chose inévitable, il resterait à l'abri du malheur et de l'impiété. Mais ce n'est point là ce qu'il fait : il s'indigne, au contraire, contre cette limitation nécessaire de sa nature, il s'abandonne à des actions immodérées, il empiète sur le domaine de la destinée d'autrui, et, révolté contre les dieux, il se jette dans toutes les violences et toutes les folies. La passion, ainsi considérée, est un excès (1), c'est-à-dire qu'elle est encore une activité inconsciente et tumultueuse, qui sort des parties les plus obscures de l'être dont elle s'empare, pour jeter le trouble dans le reste de sa nature.

Tel est le principe de la passion dans les vieilles théories communes à la philosophie et à la religion des Grecs. Ce principe se retrouve dans la conception pythagoricienne d'une composition de l'âme. Lorsque Pythagore considère l'âme comme un nombre, et distingue en elle un élément fini, principe d'unité, de mesure et d'harmonie, et un élément infini, principe de multiplicité et de désordre, il est vraisemblable que ces expressions désignent par-dessus tout l'opposition entre l'activité une et consciente de la raison, et ces activités multiples et inconscientes qui surgissent du fond de notre nature et qu'on appelle les passions.

Platon a évidemment admis une conception du même genre; et elle se trouve impliquée dans le fameux passage, si commenté et si torturé, du *Timée*. Nous ne voulons point proposer une interprétation de plus de ce passage; qu'il nous soit permis cependant de remarquer qu'on y trouve les éléments nécessaires d'une explication profonde des passions. Car le cercle du *même* nous représente l'immuable et identique raison, et le cercle de l'*autre* nous représente les

(1) Tournier, *Némésis ou la jalousie des dieux.*

puissances diverses et infiniment nombreuses qui correspondent dans chaque âme humaine aux impressions continuellement changeantes de la réalité ; or, ces puissances sont livrées elles-mêmes à une mobilité perpétuelle, et, dans leurs alternatives d'exaltation et d'affaissement, elles ne cessent d'agiter l'âme et d'en altérer l'harmonie.

Toutefois, la pensée de Platon sur ce sujet si important devient beaucoup plus claire dans la suite du *Timée*, lorsqu'il ne traite plus seulement de la composition de l'âme en général, mais de la composition de l'âme humaine et de la localisation de ses facultés. On voit, en examinant de près ces passages, que la différence entre l'âme raisonnable et l'âme irrationnelle consiste d'après lui en ce que l'âme raisonnable, absolument une, est un principe d'harmonie pour toutes les autres puissances de notre nature, tandis que l'âme irrationnelle est composée de plusieurs puissances indépendantes, qui se combattent sans cesse. On peut en même temps se convaincre que, malgré une certaine ambiguïté des termes dont il fait usage, et qu'il emploie un peu indifféremment les uns pour les autres, il n'a pas confondu les passions proprement dites, auxquelles conviendraient spécialement les termes ὁρμαί, ὀρέξεις, avec les émotions que désigne plus particulièrement le mot πάθη. Mais, pour démontrer plus sûrement ces propositions, il n'est peut-être pas inutile de présenter d'abord quelques remarques sur la relation générale que Platon conçoit entre les éléments de l'âme.

Lorsqu'en effet, il déclare que l'âme est composée de plusieurs puissances (δυνάμεις), ou, plus généralement encore, de plusieurs parties (μέρη), Platon ne veut pas dire que ces parties soient absolument différentes les unes des autres, et qu'il n'y ait entre elles aucun lien, aucune communication naturelle. Tout au contraire, il est intéressant de découvrir, dans la physiologie nécessairement si imparfaite et si grossière du *Timée*, le pressentiment d'une certaine continuité, analogue à celle que cherche à établir la psychologie contemporaine. D'abord, l'idée même de localiser les diverses

puissances de l'âme dans des parties de l'organisme hiérarchiquement disposées correspond à l'idée moderne d'une subordination des diverses parties du système nerveux les unes aux autres, et particulièrement des centres nerveux de la vie inconsciente et purement organique aux centres nerveux de la vie personnelle. Mais l'analogie peut être poussée plus loin : notre physiologie contemporaine incline à admettre une certaine analogie entre les actions réflexes et les actes qui se produisent par l'intermédiaire du cerveau, et, quelquefois, à en conclure que les centres nerveux inférieurs peuvent être actuellement, ou ont pu être, dans le passé, le siége d'une certaine volonté ou d'une certaine conscience. Platon admet évidemment quelque chose de très-semblable; car, d'abord, il considère la partie supérieure de l'âme passionnée comme capable de se laisser persuader par l'âme raisonnable et de lui obéir, ce qui suppose en elle une certaine participation à l'intelligence ; ensuite, pour ce qui concerne la partie inférieure de cette même âme passionnée, il explique qu'à défaut de la raison elle-même, elle est éclairée par une sorte de divination, et que la surface lisse et luisante du foie est pour elle comme un miroir, sur lequel se reflètent des images qui lui permettent d'entrevoir la vérité et de pressentir l'avenir. D'autre part, un certain nombre au moins de physiologistes contemporains sont disposés à croire qu'il y a un ordre naturel d'apparition des divers centres nerveux, ainsi que des diverses facultés qui leur correspondent, non-seulement dans le développement de la vie individuelle, mais encore dans l'évolution de l'humanité ou même de la série animale. Quelques passages du *Timée* et de la *République* nous montrent dans Platon une idée de ce genre ; il a noté en quelques traits un ordre d'apparition et de développement des diverses puissances de l'âme. La sensation, le besoin, le désir, sont, d'après lui, les puissances qui se développent les premières en nous; elles règnent sans partage pendant ces années de l'enfance où domine le mouvement de la nutrition ; et la raison qui, plus tard, doit

prendre les rênes, n'existe alors que virtuellement en nous. Lorsque cette prédominance de la sensation et du désir commence à diminuer, ce n'est pas encore la raison qui se développe ; c'est le courage, l'appétit généreux et irascible, la volonté enfin ; elle se développe spontanément, quoique n'ayant pas encore une conscience claire de la fin à laquelle elle se rapporte ; l'adolescent ne sait pas encore ce qu'il doit vouloir, mais il veut du moins sa volonté elle-même. Enfin, la raison apparaît à son tour, et, imposant son empire, elle se subordonne, d'abord la volonté, ensuite, par l'intermédiaire de la volonté, les puissances inférieures du désir.

Il y a donc une certaine communauté de nature et un certain échange d'action entre les diverses parties dont l'âme se compose ; mais alors quelle est donc, d'après Platon, leur différence ? Il faut évidemment revenir à cette idée que l'âme raisonnable, destinée à régir les diverses puissances de l'âme irrationnelle, est essentiellement une et simple, et, par conséquent, immuable, identique à elle-même, imperturbable ; voilà pourquoi Platon nous la représente comme ayant été placée dans la tête, non-seulement pour qu'elle domine le reste de l'organisme, mais encore pour que, séparée par le cou, comme par une sorte d'isthme, de la partie du corps où réside l'âme passionnée, elle se trouve à l'abri de ses agitations, tout en restant capable d'exercer sur elle une salutaire influence. L'âme irrationnelle est, au contraire, essentiellement multiple ; d'abord parce que (comme nous aurons occasion de le rappeler plus tard), elle est divisée en deux parties très-distinctes, mais ensuite et surtout parce que chacune de ces parties contient en elle une pluralité de puissances. Nul doute, en effet, que Platon considère, par exemple, la partie inférieure de l'âme passionnée, celle dont il dit qu'elle ne désire qu'aliments et breuvages, comme renfermant en elle-même plusieurs forces indépendantes, telles que les divers appétits, les diverses tendances qui nous portent à aimer ou à haïr ; nul doute qu'il ne regarde ces forces comme étant sans cesse en lutte les unes contre les autres

non moins que contre la raison, et entretenant dans l'âme des divisions et des déchirements sans fin. D'autre part, dans la partie supérieure de cette même âme passionnée, il y a certainement, d'après Platon, un certain nombre de puissances indépendantes les unes des autres ; car leur action se manifeste séparément par des formes très-distinctes de l'enthousiasme et du délire, qui ont été décrites dans le *Phèdre* sous les noms de délire prophétique, de délire purificatif, de délire poétique, et enfin de délire de l'amour.

Mais s'il y a ainsi dans l'âme, ou plutôt dans la partie mortelle de l'âme humaine, une multiplicité de puissances qui conservent sous une forme commune une réelle indépendance, il est évident que ces forces, essentiellement instables, doivent passer par des alternatives continuelles d'exaltation et de dépression, briser en nous l'unité que cherche continuellement à établir l'activité régulatrice de la raison, et nous agiter de mouvements tumultueux et contradictoires. Or, ces mouvements, ces désirs, ces élans, ὁρμαί, ὀρέξεις, semblent bien être dans la pensée de Platon les passions proprement dites, et ne pas se confondre avec les émotions, c'est-à-dire avec les sentiments plus ou moins intenses de plaisir ou de douleur qui les accompagnent ou qui leur succèdent habituellement.

Les passions ne se confondent point avec les émotions de plaisir ou de douleur ; on peut dire cependant qu'elles en sont le principe, et que la faculté d'être ému dérive dans la nature humaine de la faculté d'avoir des passions. Si l'homme est susceptible d'éprouver des alternatives continuelles de joie ou de tristesse, cela provient de ce qu'il est exposé à un continuel changement d'équilibre des diverses activités qui coexistent en lui ; et ce ne sont pas seulement les plaisirs *en mouvement* qui doivent s'expliquer ainsi ; ce sont encore les plaisirs *stables*, les plaisirs purs, ceux qui accompagnent dans l'âme la pleine conscience de son harmonie et de sa perfection intérieure ; car ces plaisirs ne se produiraient pas, ou, du moins, n'auraient qu'un carac-

tère purement idéal, si l'âme ne retenait le souvenir de certaines périodes de son existence où elle a été privée de cette perfection et de cette harmonie.

« Lorsque l'harmonie, est-il dit dans le *Philèbe*, vient à se dissoudre dans nous autres animaux, à ce moment même la nature se dissout aussi, et la douleur naît; mais lorsque ensuite l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, il faut dire que le plaisir prend naissance. La faim, par exemple, est une dissolution et une douleur, tandis que le manger est une réplétion et un plaisir. La soif pareillement est une douleur et une dissolution ; au contraire, la qualité de l'humide, qui remplit ce qui est desséché, est un plaisir. » On en peut dire autant de la chaleur et du froid, ainsi que des mouvements qui rétablissent l'état naturel. « En un mot, il est raisonnable de penser, par rapport au genre animal, formé naturellement par un mélange de l'infini et du fini, que quand l'animal se corrompt, la corruption est une douleur, et qu'au contraire le retour de chaque chose à sa constitution primitive est un plaisir (1). »

Les douleurs proviennent donc de ce que l'une des activités particulières contenues dans l'activité générale de l'âme subit une exaltation ou une dépression passagère, qui la met en opposition avec la fin que notre nature poursuit; les plaisirs ont, au contraire, leur cause dans le rétablissement de l'harmonie entre cette activité particulière et le reste de l'âme. Et, maintenant, il est bien facile de comprendre qu'il y ait deux formes et deux degrés du plaisir. Lorsqu'en effet cette harmonie de l'âme est seulement en voie de se rétablir, la satisfaction éprouvée n'est point encore sans mélange; c'est un plaisir imparfait, et, comme dit Platon, impur ; c'est-à-dire un plaisir essentiellement agité et inquiet, que la douleur vient continuellement interrompre, et qui tend vers son but, mais ne le possède pas. Le véritable plaisir, le plaisir achevé et pur, c'est, au contraire, l'absence, ou plutôt la

(1) *Œuvres de Platon*, traduction d'Émile Saisset.

cessation de la douleur, signe certain du retour de l'âme à son état ordinaire d'équilibre et de repos.

On voit combien la théorie platonicienne du plaisir et de la douleur se rattache intimement à l'idée de l'harmonie de l'âme, et des perturbations qui peuvent continuellement se produire en elle, à cause de la spontanéité des éléments dont elle se compose; nous allons voir que la pensée d'Aristote n'est pas, sur ce sujet, très-éloignée de celle de Platon.

Dans plusieurs passages, en effet, et particulièrement au second livre de la Morale à Nicomaque, il distingue soigneusement les phénomènes qu'on a coutume d'appeler passions (πάθη), émotions ou affections, de certaines facultés ou puissances d'où proviennent ces phénomènes : « J'appelle, dit-il, passions ou affections, le désir, la colère, la crainte, la hardiesse, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, en un mot, tous les sentiments qui entraînent à leur suite peine ou plaisir; et j'appelle facultés les puissances qui font qu'on dit de nous que nous sommes capables d'éprouver ces passions, par exemple que nous sommes capables de nous mettre en colère, de nous affliger, de nous apitoyer (1). » Mais, ces facultés elles-mêmes, il les considère très-évidemment comme des énergies distinctes, indépendantes les unes des autres, et dont chacune est susceptible d'admettre en elle-même divers degrés d'exaltation ou de dépression, par lesquels l'harmonie générale de l'âme est plus ou moins gravement altérée. L'homme serait donc exposé par l'instabilité naturelle de toutes ces puissances à une agitation continuelle, s'il n'avait le privilége de les dominer par son libre arbitre, et de leur faire acquérir, non-seulement pour le moment présent, mais même pour la durée entière de sa vie, certaines dispositions moyennes, également éloignées de l'excès et du défaut. C'est précisément là l'œuvre de la vertu et des différentes vertus : elles contiennent dans leurs justes limites toutes ces

(1) *Morale d'Aristote,* traduction de Barthélemy Saint-Hilaire.

énergies qui coexistent en nous, et qui sont incapables de se donner à elles-mêmes la mesure exigée par la raison. « D'une manière générale, dit Aristote, le propre de la vertu, c'est de procurer à l'âme une bonne disposition morale ; de lui assurer des mouvements calmes et ordonnés, et, par suite, une harmonie parfaite de toutes les parties qui la composent. Aussi une âme bien faite semble-t-elle le véritable modèle d'un état et d'une cité. »

Qu'on réfléchisse sur cette doctrine, et l'on verra qu'elle est tout à fait identique à celle de Platon. Pour Aristote comme pour son maître, les véritables passions, c'est-à-dire les désordres de l'âme, ce ne sont point précisément les émotions, mais bien plutôt ces alternatives d'exaltation et d'affaissement des diverses puissances de l'âme, qui amènent à leur suite, et comme leur conséquence naturelle, les émotions de plaisir ou de peine, de joie ou de tristesse, et bien d'autres encore. Ainsi, par exemple, il y a dans notre âme une faculté d'éprouver certaines dispositions, soit, par exemple, vis-à-vis des difficultés et des périls dont nous sommes environnés dans la vie, soit en face des douleurs ou des misères de nos semblables ; l'exaltation, ou, au contraire, la dépression excessive de cette faculté est un désordre de l'âme, c'est-à-dire une passion ; et si ce désordre se tournait en habitude, il deviendrait un vice ; mais les émotions qui l'accompagnent, comme, par exemple, celle de terreur ou celle de pitié, ne se confondent point avec ce désordre lui-même ; elles n'en sont que la manifestation et la conséquence.

Si donc nous sommes capables d'éprouver des émotions, c'est parce que nous sommes d'abord capables d'éprouver des passions, c'est-à-dire des modifications de l'équilibre de l'âme ; mais ce n'est pas seulement d'une manière naturelle, et par l'action des circonstances extérieures, que ces modifications de l'équilibre de l'âme, et, par suite, les émotions qui en résultent, peuvent être provoquées en nous ; c'est aussi d'une manière artificielle, et par l'action de la volonté ou de

l'art ; c'est ce qu'Aristote entend par sa fameuse théorie de la *purgation des passions*. Ainsi, par exemple, la tragédie provoque en nous et fait passer de la puissance à l'acte les émotions de la terreur ou de la pitié, parce que les activités qui, en se développant, donnent naissance à ces émotions, persistent virtuellement en nous, même lorsqu'elles ne se manifestent pas, et peuvent toujours être excitées d'une manière extraordinaire par l'influence de la volonté ou par celle de l'art.

Ces explications suffisent pour faire comprendre que, si Platon et Aristote n'ont pas toujours désigné par des expressions distinctes la passion elle-même et l'émotion qui l'accompagne, ils étaient loin cependant de confondre ces deux choses. La passion était surtout pour eux le désordre et l'agitation de l'âme, l'affaiblissement de son unité et de son harmonie ; et voilà pourquoi ils recommandaient au sage de s'en préserver absolument. Mais ils confondaient si peu la passion avec les émotions, soit de plaisir, soit de douleur, qu'ils la jugeaient mauvaise lors même qu'elle est accompagnée des plaisirs les plus intenses, et qu'ils voulaient qu'on s'en délivrât précisément par le moyen de la douleur. Platon surtout, dans le *Gorgias*, considère la douleur, c'est-à-dire l'épreuve ou l'expiation, comme l'énergique remède par lequel on doit guérir l'âme de ses passions, et rétablir en elle l'ordre qu'elles ont troublé.

Mais cette doctrine, si mesurée et si sage, de Platon et d'Aristote devait être profondément altérée par quelques-unes des écoles qui se développèrent après ces grands philosophes, et surtout par l'épicurisme.

Les épicuriens croyaient rester fidèles à la tradition de leurs devanciers, quand ils recommandaient à l'homme de poursuivre, comme son bien suprême, l'*ataraxie*, c'est-à-dire l'absence de toute passion et le parfait repos de l'âme. Mais qu'ils étaient loin de comprendre la vraie nature de ce repos! Au lieu d'y voir, comme Platon et Aristote, la sérénité, la quiétude, la pleine possession de soi, à laquelle l'âme

s'élève, en dominant par l'activité rationnelle les énergies inférieures, qui s'agitent en elle et la détournent de sa vraie fin ; ils ne la considéraient plus que comme un état neutre, un état d'indifférence, dans lequel l'âme n'éprouve, au moins avec intensité, aucun sentiment, soit de douleur, soit de plaisir. Comment auraient-ils pu se faire une idée juste du repos de l'âme, puisqu'ils n'en comprenaient point d'abord l'activité ; et qu'ils avaient laissé se perdre cette profonde notion de l'*acte*, qui est indivisiblement, d'après Aristote, le mouvement par lequel l'âme tend vers sa fin, et la possession même de cette fin, dans un continuel et inaltérable repos ? N'étant plus éclairés par cette notion, ils croyaient que le repos consiste, pour l'âme, non à éviter sa propre dissolution, en réprimant les troubles intérieurs par l'énergie de la raison et de la volonté, mais seulement à n'être pas secouée, au moins d'une manière trop violente, par les impressions des objets et par les mouvements de l'organisme. Voilà l'idée qu'ils se faisaient de l'ataraxie ; et, du moment que l'ataraxie était pour eux l'absence d'émotion sensible, que pouvait être la passion, sinon l'émotion elle-même, c'est-à-dire le simple sentiment de plaisir ou de douleur que l'âme éprouve, quand elle est mise en relation avec les forces extérieures ?

Cette décadence de l'idée de la passion dans l'école épicurienne s'explique encore très-bien, si l'on songe à ce qu'était devenue chez ces philosophes la vieille conception pythagoricienne, si profonde et si savante, d'une composition de l'âme. Leur théorie sur ce sujet n'est point sans une certaine analogie avec celle qu'ont présentée à notre époque les philosophes associationistes anglais. Si, en effet, l'on écarte la discussion sur l'essence matérielle et l'essence spirituelle, discussion toute métaphysique et dont l'importance est ici très-secondaire, on voit que pour les épicuriens comme pour les psychologues de l'Angleterre contemporaine, l'âme est un composé, mais un composé dans lequel on chercherait vainement la place et le rôle d'un principe substantiel d'u-

nité, antérieur aux éléments qu'il unifie ; c'est, pour employer une expression plus juste, un agrégat. Sans doute, il existe entre les deux doctrines une différence très-importante ; ce que les épicuriens ne savaient pas se représenter sous une forme plus raffinée que celle des atomes, c'est-à-dire des éléments irréductibles de la matière, les disciples de Stuart Mill le conçoivent sous la forme bien plus savante des états de conscience, ou encore de ces phénomènes à double face qui sont à la fois conscience et mouvement. Mais, abstraction faite de cette différence, l'analogie entre les deux doctrines est des plus complètes : dans l'une et dans l'autre, on nie également que l'âme soit une essence idéale, une raison dominatrice, qui ramène ses éléments à un type intérieur, à une règle, à une harmonie, et qui pâtisse lorsque cette harmonie ne se réalise pas, ou, s'étant une fois réalisée, vient à se dissoudre. Pour l'école épicurienne, comme pour l'école associationniste, l'âme, le moi, n'est rien de plus que la disposition accidentelle, le mélange fortuit de ses éléments. On ne peut donc concevoir que l'âme souffre, parce que cette disposition est modifiée, ce mélange, altéré ; car cela supposerait une forme nécessaire à laquelle l'âme doit se conformer dans son développement ; or, une telle supposition est purement chimérique. L'âme souffre seulement lorsque le changement se fait d'une manière trop rapide et trop brusque, et qu'un mélange nouveau se substitue avec précipitation au mélange qui existait antérieurement. La passion ne doit donc pas être considérée comme produite dans l'âme par la manifestation en elle d'une activité contraire à sa véritable nature ; elle n'est rien autre chose que l'émotion violente et soudaine, produisant une secousse douloureuse.

Aucune autre idée de la passion n'est possible dans une doctrine qui nie absolument, ainsi que le faisait la doctrine des épicuriens, la raison spéculative et la raison pratique. Les disciples d'Épicure rejetaient, en effet, toute idée d'une raison supérieure à l'expérience, qui aurait pour mission de contrôler les impressions des sens, et qui, dans l'ordre pra-

tique, devrait régir et régler tous les actes de l'homme. Nous n'avons pas besoin, d'après eux, de rapporter nos actions à une mesure absolue pour les déclarer bonnes ou mauvaises ; elles-mêmes se déclarent telles par le plaisir ou la douleur qu'elles nous causent. Mais qu'est-ce que le plaisir? Un mouvement doux, un changement qui s'accomplit d'une manière modérée et lente. Qu'est-ce que la douleur? Un choc violent, qui trouble d'une manière brusque l'équilibre de notre être. L'*apathie*, ou l'absence de passion, ne consiste en rien autre chose qu'à éviter le choc violent, la secousse de la douleur, ou, du moins, à ne souffrir d'autre altération de notre être que celle qui se fait d'une manière lente et douce par le mouvement modéré du plaisir :

> Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, cui
> Corpore sejunctus dolor absit, mente fruatur
> Jucundo sensu, curâ semota metuque.

Ainsi les dieux, relégués dans les interstices des mondes, jouissent d'une éternelle ataraxie et d'un souverain bonheur, parce qu'ils sont à l'abri de ces chocs soudains qui, dans l'homme, viennent continuellement troubler le mélange des éléments. Le sage ne peut pas, sans doute, se détacher du monde où il vit, et se réfugier dans les intervalles éthérés ; mais il peut du moins se tenir à l'écart du courant des choses, et éviter toutes les causes physiques et morales dont l'action dérangerait violemment l'équilibre toujours instable de son âme.

La philosophie grecque ne pouvait s'en tenir à cette double idée de l'ataraxie et de la passion. Les stoïciens y introduisent immédiatement une modification essentielle, dont ils ne saisissent peut-être point toute la portée métaphysique, mais qui, une fois bien comprise et bien interprétée, rendra de nouveau possibles les hautes spéculations sur les lois et les formes de l'activité, dans l'homme et dans la nature. L'ataraxie n'est plus pour eux l'absence d'émotion sensible ; c'est une énergie indomptable que l'âme oppose à l'émotion ; une

sorte de fermeté et de solidité qu'elle déploie, en refusant de l'admettre dans son sein et de se laisser envahir par ses atteintes; et, de même, la passion n'est plus l'émotion proprement dite; c'est un *consentement de l'âme* à l'émotion qui la sollicite et l'assiége; c'est un abaissement, une défaillance, et comme une abdication de l'âme.

Cette différence entre la pensée des stoïciens et celle des épicuriens provient de ce que les disciples de Zénon rétablissent dans leur philosophie la croyance à une Raison qui domine toutes choses, et qui se manifeste dans l'ordre de la moralité, comme dans l'ordre de l'existence ou de la connaissance. L'âme n'est plus dans la doctrine stoïcienne un simple mélange d'éléments; elle est une souveraine unité, principe de la composition organique; elle est une raison, un type, un idéal, qui se réalise dans la matière en la dominant et en l'ordonnant. La matière résiste à cette action organisatrice de l'âme; elle lui résiste dans l'ordre de l'existence en opposant partout la multiplicité à l'unité, et l'accident à l'essence; dans l'ordre de la connaissance, en suscitant les illusions et les fantômes de l'imagination; enfin, dans l'ordre de l'action, en assiégeant d'émotions de toute sorte cette âme, qui ne peut conserver sa valeur morale qu'en conservant son immutabilité. C'est cette résistance de la matière qui constitue la possibilité des passions, mais non point les passions elles-mêmes; car, pour que l'âme pâtisse, il ne suffit point qu'elle soit assaillie d'émotions et reçoive de toutes parts le choc des forces extérieures; il faut encore qu'elle accueille en elle-même ces émotions et qu'elle consente à ployer sous ce choc. Ce n'est point la violence des mouvements dont la matière nous agite qui donne naissance à la passion; c'est la faiblesse volontaire, la libre défaillance de l'âme, en face de ces mouvements. L'ataraxie peut donc persister tout entière au milieu des émotions les plus violentes. Tant que l'âme, considérée comme la raison présente en nous, n'est pas troublée, n'est pas altérée; tant qu'elle maintient son unité, sa cohésion, son immutabilité; quels que puissent être le nombre et la

violence des émotions qui l'assiégent, elle conserve la plénitude de son essence, elle reste inaltérable, elle ne subit point la passion.

Cette distinction capitale de l'émotion et de la passion, identifiées par l'épicurisme, est constante chez les stoïciens. Sénèque, dans son *Traité de la colère*, l'exprime plusieurs fois avec une grande netteté : « Il y a, dit-il, en nous des mouvements involontaires ; ils sont invincibles, inévitables, comme le frisson que donne une aspersion d'eau froide, comme la défaillance que produisent certains corps ; comme lorsqu'à de fâcheuses nouvelles notre poil se hérisse, que les mots déshonnêtes nous font frémir, et que le vertige nous saisit à la vue d'un précipice. Mais ce ne sont point là des passions. Souvent, on sent une sorte de colère contre un Clodius qui bannit Cicéron, contre un Antoine qui l'assassine ; on est indigné des exécutions militaires de Marius, des proscriptions de Sylla ; on maudit un Théodote, un Achillas, etc. Quelquefois même le chant et de rapides modulations nous animent ; nos âmes sont émues au son martial des trompettes, à une tragique peinture, au triste appareil des supplices les plus mérités. C'est ainsi que l'on rit en voyant rire les autres ; que l'on s'attriste avec ceux qui pleurent ; que l'on s'échauffe à la vue de combats où l'on n'a point part. Mais ce n'est point là de la colère ; comme ce n'est pas la tristesse qui fronce nos sourcils à la représentation d'un naufrage ; comme ce n'est point l'effroi qui glace le lecteur, quand il suit Annibal depuis Cannes jusque sous nos murs. Toutes ces sensations remuent l'âme malgré elle ; ce sont des préludes de passions, non des passions réelles. »

Qu'y a-t-il donc de plus dans les passions? Il y a de plus un acte par lequel l'âme s'associe à l'émotion éprouvée ; il y a un assentiment de l'âme, une permission donnée par elle : « La passion ne consiste pas seulement à être ému en face des objets, mais à s'abandonner à cette émotion, et à suivre ce mouvement suscité par le hasard... Elle n'est pas un simple mouvement de l'âme ; elle est un élan... Une première

agitation de l'âme causée par le soupçon d'une injure n'est pas plus la passion de la colère que ne l'est ce même soupçon. La colère est cet élan ultérieur de l'âme, qui n'est plus seulement la perception de l'injure, mais qui s'associe à cette perception ; c'est l'âme soulevée qui marche à la vengeance volontairement et avec réflexion. »

O douleur, s'écrie le sage du stoïcisme, je n'avouerai jamais que tu sois un mal ! Par cette résistance à l'émotion douloureuse qui se glisse à travers ses organes et qui cherche à gagner son âme, il se protége contre l'atteinte de la passion. Cela ne signifie pas qu'il ne ressente point cette émotion qui l'assaille, ou que, vaincu intérieurement par elle, il veuille se donner, en la niant des lèvres, l'illusion de la victoire. Il souffre ; mais il empêche cette souffrance de devenir une véritable passion, en lui fermant les abords de son âme. Il ne peut lui défendre d'affecter sa nature sensible ; mais il lui interdit au moins de pénétrer jusqu'à sa volonté, de changer quelque chose à l'ordre de ses résolutions, de diminuer en rien l'unité de sa vie. S'il avouait, au contraire, que la douleur fût un mal, il reconnaîtrait par cela même qu'il faut, pour la fuir, se détourner de la ligne du devoir, et faire fléchir devant elle l'énergie de la volonté et le noble orgueil de l'âme.

Mais un petit nombre de sages ont seuls l'énergie suffisante pour se prémunir jusqu'au bout contre la passion, et donner à leur vie entière l'unité parfaite d'une activité régie par la raison ; l'humanité présente au-dessous d'eux tous les degrés de la faiblesse, de la lâcheté et du vice, jusqu'à l'extrême limite d'un état de dissolution, dans lequel les divers éléments de l'être, unis jusque-là par l'énergique tension de la volonté, se séparent et se déchaînent. C'est la passion qui, en pénétrant dans l'âme, en brisant son unité, donne lieu à tous les dégrés de cette défaillance ; elle est donc essentiellement une détente de l'âme, une diminution de son effort, une *atonie ;* elle est un abaissement et une dégradation, puisqu'elle nous fait déchoir de cette unité que chacun de

nous porte en lui-même comme une empreinte de la nature divine dont il émane ; elle est surtout (et c'est ce mot qui exprime de la manière la plus complète la pensée des stoïciens) une dissolution de l'âme, ayant pour conséquence une dissolution de l'organisme : sous son influence, la physionomie s'altère, le visage perd l'harmonieuse et sereine beauté de ses lignes, les pensées deviennent incohérentes, les sentiments se troublent, les instincts se dépravent ; toutes les puissances physiques et morales, jusque-là contenues par l'autorité de la raison comme par la main d'un maître, s'échappent en violences et en folies, comme des animaux subitement rendus à la liberté de la vie sauvage.

Cette théorie de la passion, considérée comme un mouvement de dissolution qui se produit dans l'âme, est en rapport avec la théorie générale des stoïciens sur la nature ; ils considèrent en effet l'ordre du monde comme ayant son principe dans l'énergie d'une âme universelle qui constitue les divers degrés de l'être par les divers degrés de sa tension, et ils expliquent les désordres par un affaiblissement de cette tension, ainsi que par une dissolution qui en est la conséquence. On serait donc tenté de croire que leur théorie psychologique sur la passion doit trouver son couronnement dans une théorie métaphysique correspondante, et qu'après avoir donné une grande place à la passion dans l'explication de la nature humaine, ils lui en accorderont une non moins considérable dans l'explication du système des choses et de l'origine du monde.

Il n'en est pourtant pas ainsi ; après avoir très-heureusement défini la passion à un point de vue exclusivement psychologique et moral, ils en restreignent de telle sorte les manifestations, qu'elle semble ne plus exercer aucune influence sur le développement général des choses, et même sur la destinée des hommes. Dans cette partie de leur théorie, ils mêlent encore quelques vérités très-profondes à une très-grave erreur.

Ils posent d'abord en principe (et nous aurons à apprécier

plus loin la valeur de cette formule) que la passion ne peut exister ailleurs que chez des êtres raisonnables ; par conséquent, l'homme seul a vraiment des passions, l'animal en est dépourvu : « Les animaux, dit encore Sénèque, sont étrangers à la colère ; ils ont de l'impétuosité, de la rage, de la férocité, de la fougue, mais ils ne connaissent pas plus la colère que la luxure, encore que pour certains plaisirs ils aient peut-être moins de retenue que l'homme. Ils ne connaissent point nos passions, mais seulement des impressions qui y ressemblent. »

Bien plus : la passion n'existe chez l'être raisonnable qu'autant qu'il possède actuellement la raison ; car, si cette faculté est absente, ce n'est plus la passion qui nous agite, c'est la folie qui se déclare. La passion n'est pas un trouble qui se produise dans l'âme humaine en l'absence de la raison ; c'est une perturbation qui affecte la raison elle-même ; c'est un déchirement, c'est une scission, qui se produit précisément dans le sein de cette faculté, et y engendre une véritable guerre intestine ; c'est la raison en désaccord avec elle-même, *ratio secum discors*.

Mais, dans l'homme lui-même, la passion, telle que le stoïcisme la conçoit, peut-elle exercer bien profondément son influence ? Il y a de sérieuses raisons d'en douter. Nous venons de voir qu'elle amène une dissolution de l'âme, et, par suite de l'union intime qui existe entre l'âme et le corps, une dissolution de l'organisme. Mais ses effets ne s'étendent pas plus loin ; elle ne change pas l'ordre des actions humaines, elle n'influe pas sur la suite de nos destinées ; ce serait en opposition avec le déterminisme, avec l'optimisme des stoïciens. Disposées aussi bien que possible par la sagesse éternelle, les choses ne peuvent être changées, ni en mieux ni en pire, par la volonté ou par la passion de l'homme. Le sage supporte et s'abstient ; il se résigne à ce qui lui paraît injuste et mauvais, en se persuadant que ce mal et cette injustice ne peuvent être qu'une vaine apparence. Par là, il rend son âme semblable à la nature et à Dieu ; il lui donne

une tension égale à celle de l'âme divine ; et c'est précisément en cela que consiste sa volonté ; mais cette volonté ne se manifeste point au dehors ; elle ne contribue en rien à maintenir ou à perfectionner l'ordre du monde. L'insensé, au contraire, se révolte inutilement contre l'ordre des choses ; et cette révolte, c'est la passion ; mais, comme la volonté, la passion est absolument impuissante au dehors ; elle diminue dans l'homme la dignité et la valeur morale de son âme ; elle n'enlève rien à la perfection de l'univers ; elle se brise contre la nécessité du Destin qui est en même temps la volonté de la Providence.

Si donc on peut louer les stoïciens d'avoir rétabli contre les épicuriens l'essence psychologique de la passion, il faut reconnaître en même temps que son essence métaphysique leur a totalement échappé. C'est en vain qu'ils introduisent dans l'explication de l'univers un principe passif à côté du principe actif ; ce principe passif ne rend compte que de la multiplicité des choses, et non point de la tendance qui les porte vers l'imperfection, le désordre et le mal ; il n'est rien autre chose que la matière ; il n'est point une force ; ni dans l'homme ni dans la nature, il n'explique le mouvement réel, le mouvement fatal, par lequel les êtres résistent à l'action du Bien et se précipitent vers la décadence. La passion enfin n'est pas considérée par eux comme jouant un rôle actif, quelque funeste qu'il soit d'ailleurs, dans le développement de l'univers.

Les alexandrins ont complété sur ce point la doctrine stoïcienne ; ils ont présenté sous une forme dynamique ce que les stoïciens présentaient sous la forme d'une simple disposition ; ils ont placé dans l'ordre du temps cette dégradation indéfinie des formes de l'être que les stoïciens avaient conçue seulement dans l'ordre de l'essence. Par là, ils ont donné dans leur doctrine une place considérable à l'idée de la passion.

Il ne semble pourtant pas au premier abord qu'il en soit ainsi. Cherchons, par exemple, dans les *Ennéades* de Plotin,

les passages qu'il a consacrés à la théorie des passions, et nous serons frappés de la faiblesse apparente de cette théorie. Nous verrons, en effet, ce philosophe déclarer à maintes reprises que la passion, identifiée par lui avec l'altération, n'est point dans l'âme, mais seulement dans le corps.

« Nous ne pouvons, dit-il, attribuer à l'âme les changements et les passions qui se produisent en nous, et que nous appelons douleur, colère, joie, concupiscence ou crainte ; car ce serait admettre que l'âme rougit, par exemple, ou qu'elle pâlit (1). »

Dans beaucoup d'autres passages encore, il continue à confondre les passions avec les mouvements tout matériels qui en résultent, et il affirme que l'âme est essentiellement impassible.

Mais ce n'est là évidemment que la partie superficielle de sa théorie. Si les passions, en tant que phénomènes, résident dans les organes, leur cause, leur principe, et, par conséquent, leur véritable essence, doit être cherchée dans l'âme elle-même, ou, du moins, dans cette partie de l'âme qui se mêle à la matière, qui descend en elle, qui lui est profondément unie pour former l'animal, et qu'on nomme à cause de cela l'âme passive : « C'est à elle, dit Plotin, que paraissent se rapporter les passions, c'est-à-dire les faits qui sont accompagnés de peine ou de plaisir. » L'agitation sensible qui a lieu ensuite dans le corps, et qui se manifeste par le tremblement, la palpitation, la pâleur, l'impuissance de parler, n'est qu'une conséquence de l'opinion et de l'imagination qui résident dans l'âme : « La passion est dans le corps, mais l'opinion qui la détermine est dans l'âme. » Or, cette opinion, cette pensée instinctive, essentiellement indécise et hésitante, qui ne procède que par conjectures, et qui ressemble dans ses tâtonnements à l'activité aveugle par laquelle la nature produit inconsciemment les choses, il faut

(1) 3e *Ennéade*, livre VI.

bien qu'elle soit l'essence, et, comme dirait Platon, l'idée de la passion, puisqu'elle amène à sa suite la passion toutes les fois qu'elle se produit elle-même. Cela est si vrai que Plotin, après avoir proclamé cent fois l'impassibilité de l'âme, finit par reconnaître en elle des *passions sans passivité*, c'est-à-dire des troubles qui ne sont point, à la vérité, des mouvements matériels, mais qui en sont du moins le principe, et auxquels, par conséquent, on peut rapporter à juste titre l'imperfection qui se manifeste dans ces mouvements eux-mêmes.

Ce qui prouve bien mieux encore que, d'après Plotin lui-même, l'âme n'est pas absolument étrangère aux passions, c'est qu'il recherche les moyens par lesquels on peut rendre l'âme impassible. « Quand une passion, dit-il, se produit dans le corps, l'âme est malade. » N'est-ce pas avouer, par la contradiction la plus frappante, que la passion est aussi, à certains égards, dans l'âme? Et il faut bien qu'il en soit ainsi ; car c'est seulement en guérissant cette maladie de l'âme, que l'on détruit la passion du corps. Mais comment guérit-on l'âme? C'est en la purifiant, bien qu'elle semble d'abord ne pouvoir être souillée. Or, purifier l'âme, « c'est la séparer du corps; c'est l'isoler, ne pas lui permettre de s'attacher aux autres choses, ni de les regarder, ni de recevoir des opinions qui lui sont étrangères; c'est l'empêcher de considérer des fantômes ; c'est la détourner de l'intuition des images trompeuses; c'est lui défendre d'incliner vers les choses inférieures et de s'en représenter les images; c'est, par-dessus tout, l'élever des choses d'ici-bas aux choses intelligibles. »

Mais, par là, nous commençons à comprendre quelle est, d'après les alexandrins, la nature de cette passion qui existe dans l'âme, au moins d'une manière éminente. C'est la tendance de ce qui est immatériel à s'abaisser vers les choses matérielles; c'est l'inclination de ce qui est meilleur et de ce qui est un vers la multiplicité et le mal. A ce point de vue on peut dire que la passion est partout, et à tous les degrés,

dans le système des alexandrins. C'est par une sorte de passion que les hypostases de la Divinité émanent les unes des autres, en produisant des formes de l'existence dans lesquelles l'unité et l'énergie de l'essence divine diminuent graduellement. Mais admettons même, comme le veulent quelques commentateurs des doctrines d'Alexandrie, qu'il n'y ait, à proprement parler, aucune dégradation, aucune chute, dans la génération éternelle des hypostases divines, et que la fécondité, la perfection et la liberté, s'y manifestent seules (1); à coup sûr, il n'en est plus ainsi dans la production temporelle du monde sensible par la descente des âmes. Ici, évidemment, nous retrouvons l'antique conception philosophique et religieuse d'une nécessité qui contraint les âmes particulières à se séparer de l'âme universelle, à incliner vers les corps, à s'incarner en eux, et à revêtir toutes les formes de la multiplicité et de l'imperfection. Or, cette nécessité, c'est, comme nous l'avons vu antérieurement, un principe métaphysique de la passion. Mais les alexandrins modifient considérablement ce principe métaphysique; ils le tempèrent en le mêlant au principe psychologique que les stoïciens ont mis en lumière. Tandis que les premiers philosophes de la Grèce considéraient surtout cette nécessité à laquelle les âmes sont soumises comme une nécessité en quelque sorte extérieure, comme une loi à laquelle il ne leur est point donné de se soustraire, les alexandrins y voient plutôt une nécessité interne. La chute des âmes et leur union avec les corps résultent d'un désir que ces âmes éprouvent, d'une sorte de fascination que la matière exerce sur elles; et ce désir détermine au sein de l'âme du monde, dans laquelle elles sont contenues, une défaillance, qui lui fait briser ses derniers liens avec l'unité et la perfection divines. C'est l'idée stoïcienne du consentement de l'âme qui reparaît ici, singulièrement élargie, de manière à expliquer, non-seulement les désor-

(1) C'est, par exemple, l'interprétation que M. Fouillée oppose, avec la plus grande énergie, à celle de Victor Cousin. Voir *Philosophie de Platon*, II, p. 345.

dres moraux qui se produisent dans l'individu, mais la suite entière des destinées de la nature et de l'humanité.

II

L'idée de la passion est-elle en progrès ou en décadence dans les écoles modernes, ou plutôt dans l'école cartésienne, qui lui a consacré de nombreuses études? On peut hésiter devant une telle question; car il y a progrès, en ce sens que la connaissance physiologique des passions, nécessairement négligée par les anciens, est au moins ébauchée par le cartésianisme; mais il y a décadence, en ce que les cartésiens cessent à tort de rattacher directement la passion à l'âme elle-même, à son activité, à sa nature et à sa destinée.

La forme nouvelle que le cartésianisme a donnée à la théorie des passions s'explique, croyons-nous, par la nature des idées qui ont dominé pendant de longs siècles sous l'influence directe de la théologie et de la morale chrétiennes.

Héritier des antiques conceptions iraniennes sur la distinction absolue et substantielle d'un principe du bien et d'un principe du mal, de l'esprit et de la matière, le christianisme a considéré les passions comme ayant leur principe dans la chair; et il a identifié la lutte que l'homme doit soutenir contre le démon par la vertu et la foi avec la lutte qu'il doit soutenir contre ses organes par le renoncement et l'ascétisme.

Rien, sans doute, n'est plus loin de notre pensée que de vouloir rejeter cette conception générale, qui a exercé sur l'humanité une si grande influence, et qui a tant contribué au perfectionnement des mœurs; mais nous croyons que le devoir du philosophe est de la rattacher autant que possible à une explication psychologique. Si la chair est le siége des passions, c'est parce qu'elle contient en elle, sous la forme de dispositions organiques, des habitudes précédemment

contractées par l'âme. Le dogme de la chute peut d'ailleurs, ainsi que nous aurons bientôt occasion de le voir, être considéré comme se rapportant dans une certaine mesure à une explication de ce genre. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en général le corps est considéré par la psychologie chrétienne comme ayant une nature totalement distincte, absolument indépendante, de celle de l'âme. Ce dualisme a été encore singulièrement exagéré par les premiers cartésiens; ils ont été amenés ainsi à placer les passions plutôt dans le corps que dans l'âme, et à les considérer comme n'étant qu'une sorte de retentissement dans la conscience des dispositions et des agitations de l'organisme.

C'est dans Descartes que cette tendance se manifeste de la manière la plus frappante. On peut dire, sans manquer de respect envers ce grand homme, qu'il a été, plus que tous les autres philosophes, condamné par les principes mêmes de sa doctrine à se tromper sur l'essence des passions. Il y a toute une partie de la nature qui lui échappe : c'est cette vaste zone intermédiaire que nous avons vue exister entre le mouvement et la pensée. Descartes méconnaît la vie, dont il cherche une explication purement mécanique, il méconnaît la spontanéité, il méconnaît l'instinct; entre le déterminisme absolu des mouvements automatiques et l'absolue liberté des actes volontaires, il n'admet aucune nuance, aucune transition; et, ne se rendant pas compte de l'instinct, il est impossible qu'il se rende compte de la passion, qui en dérive.

Sans doute la passion est à la fois pour Descartes quelque chose de l'âme et quelque chose du corps; car personne n'a jamais pu rejeter absolument une proposition aussi certaine. Mais nous allons voir qu'en réalité il ne la place dans l'âme que d'une manière tout indirecte, toute négative, et que, pour lui, leur véritable principe, comme leur véritable nature, se trouve dans le corps.

« Les passions, dit-il, sont des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions, qu'on rapporte particulièrement a

l'âme, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits. » Il suffit de rapprocher cette définition de l'ensemble des théories de Descartes pour comprendre que les passions ne sont rien de plus à ses yeux que des limites imposées à l'essence de l'âme, des déterminations négatives de la pensée. Elles ne viennent pas de l'âme, mais des esprits animaux, c'est-à-dire du corps ; elles ne représentent point des puissances de l'âme, mais bien plutôt des puissances du corps, qui retentissent dans l'âme par la limitation qu'elles imposent à sa puissance naturelle de penser. Les passions ne sont dans l'âme que par leurs effets ; c'est dans l'organisme qu'elles ont leur principe ; c'est donc également en lui qu'elles ont leur essence. Ce n'est point l'altération de l'âme, c'est l'effervescence du sang, c'est l'agitation des esprits, qui constitue ce qu'il y a de positif et d'essentiel dans les passions.

On voit de suite l'immense différence qui existe entre cette conception et celle que les écoles antiques nous ont présentée. Il y a deux manières de se représenter la limitation de l'activité rationnelle de l'âme, et les passions qui en résultent ; on peut, en effet, supposer que cette activité rationnelle est arrêtée, ou bien par le développement excessif de forces irrationnelles, mais qui, néanmoins, appartiennent à l'âme, ou bien par l'action de forces qui nous sont totalement étrangères, mais qui se manifestent à nous par l'intermédiaire de l'organisme. Nous savons que les anciens avaient choisi la première de ces suppositions ; Descartes a préféré l'autre, qui est beaucoup moins profonde, comme elle est aussi beaucoup moins vraie.

Il va nous être facile de nous en convaincre en passant rapidement en revue quelques-unes des objections principales qui peuvent être adressées à la théorie cartésienne.

La première, et la plus frappante peut-être, de ces objections, consiste à faire voir que, d'après le système absolument dualiste de Descartes, il n'y a aucun moyen de se représenter comment l'agitation des esprits animaux, et, en général, un

mouvement quelconque de l'organisme, peut retentir dans l'âme, sous la forme d'une perception, d'un sentiment, d'une passion.

Le problème ne serait point tout à fait insoluble, si la séparation entre l'âme et le corps n'était pas aussi radicale, aussi absolue, que Descartes l'a faite, et si l'âme était considérée par lui comme une activité qui peut jusqu'à un certain point se répandre dans l'organisme par ses formes inférieures et inconscientes; on comprendrait alors, non sans doute d'une manière parfaite, mais dans la mesure où de tels problèmes sont intelligibles, que les mouvements organiques suscités dans les passions pussent agiter l'âme, et que l'âme, à son tour, pût réagir contre ces mouvements et les réprimer.

Mais du moment que l'âme est conçue, au contraire, comme une substance dont toute la nature n'est que de penser, et le corps comme une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, il est absolument impossible de comprendre qu'une force matérielle, si subtile qu'on la suppose, affecte l'âme et y détermine une émotion; il est absolument impossible, non-seulement de concevoir, mais même de se représenter une relation quelconque entre deux substances si dissemblables.

Et pourtant, Descartes, malgré tout son génie, a eu la faiblesse de vouloir se représenter cette relation, et même de l'imaginer sous la forme grossière d'un simple contact. Par une illusion vraiment indigne de lui, il a cru qu'il réussirait à rendre ce contact intelligible, en le concentrant sur un point unique et en le reléguant dans les mystérieuses profondeurs du cerveau. De là cette singulière conception de la *glande pinéale*, d'où l'âme domine et dirige tout le corps, parce qu'elle y est également bien placée pour recevoir toutes les impressions qui viennent des organes et pour leur transmettre toutes ses volontés.

On reste confondu quand on voit Descartes s'appuyer sur une si frêle hypothèse pour expliquer d'une manière pure-

ment mécanique, et par de simples pressions exercées, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, non-seulement la perception et l'imagination, mais encore cette lutte continuelle, qui se poursuit pendant tout le cours de notre vie, entre les passions qui grondent au fond de notre nature et la volonté qui les modère ou les comprime. Où la philosophie, dans ses spéculations antérieures, avait cru reconnaître le redoutable conflit d'activités essentiellement morales, les unes rationnelles, les autres contraires à la raison, mais toutes enfermées dans l'unité complexe de l'âme, il n'y a plus rien autre chose, d'après Descartes, qu'une série de pressions insensibles, exercées alternativement par la *petite glande* sur les esprits, quand l'âme veut les projeter au loin pour l'exécution de ses ordres, et par les esprits sur la petite glande, lorsqu'il faut que l'âme reçoive quelque impression ou éprouve quelque désir. Singuliers combats, où la petite glande et les esprits, tour à tour actifs et passifs, agresseurs et attaqués, ressemblent à ces guerriers grecs et troyens que nous voyons, dans les poëmes homériques, lutter les uns contre les autres dans un étroit espace, et tour à tour avançant et reculant, pied contre pied, poitrine contre poitrine, s'égorger pendant de longues heures autour du cadavre d'un héros !

« Tous ces combats que nous avons coutume d'imaginer entre la partie supérieure et la partie inférieure de notre être ne consistent qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter dans la glande... Il n'y a point d'autre combat, sinon que, la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps, il arrive souvent que les deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre... Ainsi, par exemple, il y a combat entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme le repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose. » On ne peut rien imaginer de plus arbitraire ; c'est, comme

on l'a dit avec beaucoup de raison, un pur roman physiologique.

Mais cette première objection en amène immédiatement une autre à sa suite. Accordons, en effet, pour un moment, que les passions, et même la volonté, soient explicables par cette relation, par cette sorte de contact, que Descartes imagine entre l'âme et les esprits animaux, il n'en résultera pas que l'explication physiologique, considérée isolément, puisse être admise. Elle présente, au contraire, des difficultés spéciales, qui ne pourraient être résolues à leur tour que par l'idée d'une pénétration directe des éléments de l'organisme par les puissances inférieures, que par les énergies plastiques de l'âme. Voici la plus grave de ces difficultés : Descartes nous décrit physiologiquement les passions comme des mouvements soudains et violents des esprits animaux, qui se portent avec une extrême rapidité d'une partie à une autre de l'organisme, gonflent les muscles, agitent les membres, et produisent tous ces mouvements par lesquels nous nous portons vers les objets qui nous paraissent utiles ou nous nous détournons de ceux qui peuvent nous nuire. Mais quel est le point de départ de ces mouvements si énergiques et si prompts ? C'est presque toujours une excitation très-faible. Lorsque la passion vient du dehors, le point de départ est une impression organique, comme, par exemple, l'image d'une bête féroce qui s'est imprimée tout à coup sur la rétine. Quand, au contraire, elle vient de l'âme (car, d'après Descartes, l'âme peut exciter directement contre les passions qui l'assaillent du dehors des passions antagonistes), le point de départ est encore un très-faible mouvement, une simple pression, qui se produit sur la petite glande. Comment une excitation primitive si peu intense peut-elle produire des effets si considérables ? Il y a là un problème sur lequel Descartes semble se faire étrangement illusion. C'est en vain qu'il nous parle de l'extrême vivacité dont les esprits animaux sont doués ; cela ne suffit pas pour nous faire comprendre qu'une impulsion initiale presque nulle produise

aussitôt une série de mouvements à la fois très-intenses et très-coordonnés. Cette transformation si complète n'est possible que par une création intérieure de force, et par une libération d'énergies virtuellement contenues et comme emmagasinées dans les organes. Nous verrons bientôt que la psychologie contemporaine a introduit cette idée-là dans le problème des rapports de l'âme et du corps. Mais cette libération d'énergies virtuelles, c'est, sous une nouvelle forme, sous une expression moderne, l'idée antique du passage de la puissance à l'acte. S'il y a dans l'organisme des forces latentes qui peuvent tout d'un coup se manifester, non-seulement d'une manière isolée, mais encore en se coordonnant les unes avec les autres, de manière à atteindre un certain but, il faut bien que ces forces aient une certaine relation avec le principe de la pensée ; elles ne sont matérielles qu'en apparence ; en réalité, ce sont des forces psychiques ; ce sont des puissances inférieures, subordonnées, inconscientes, de l'âme ; subsistant d'une manière latente dans les organes, elles peuvent passer de la puissance à l'acte sous l'influence des excitations extérieures et sous l'influence des résolutions internes : elles peuvent se soulever contre l'âme et l'agiter de mouvements contraires à son essence et à sa volonté ; elles peuvent aussi être réprimées par elle, non par un contact inintelligible, mais par une action coercitive immédiate et immatérielle.

On doit enfin élever contre la théorie des passions dans Descartes une dernière objection : c'est que cette théorie ne peut ni expliquer le caractère excessif et tumultueux des passions, ni justifier la Providence qui les a mises en nous, quand elle aurait pu régler notre nature tout entière d'après la seule raison. Descartes prétend que chaque passion se rapporte à un but. Ainsi, par exemple, l'admiration, qui est la première des passions et celle qui engendre toutes les autres, est éminemment utile : « elle nous représente l'objet comme rare, et, par conséquent, comme digne d'être fort considéré ; » « par elle, les esprits sont disposés à tendre avec

force vers l'endroit du cerveau où une impression s'est produite, afin de l'y fortifier et conserver; par elle aussi, ils sont disposés à passer de là dans les muscles qui servent a retenir les organes des sens dans la même situation qu'ils sont, afin que cette impression soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée. » Mais Descartes ajoute immédiatement que l'admiration ne reste jamais enfermée dans une juste mesure et qu'elle se transforme en étonnement : « La surprise de l'âme dans l'admiration a tant de pouvoir pour faire que les esprits qui sont dans les cavités du cerveau y prennent leur cours vers le lieu où est l'impression de l'objet qu'on admire, qu'elles les y pousse tous à la fois, et fait qu'ils sont tellement occupés à conserver cette impression qu'il n'y en a aucuns qui passent de là dans les muscles, ni même qui se détournent en aucune façon des premières traces qu'ils ont suivies dans le cerveau : ce qui fait que tout le corps demeure immobile comme une statue, et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni, par conséquent, en acquérir une plus particulière connaissance. C'est cela qu'on appelle communément être étonné; et l'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais. » Plus loin il dit encore que la passion de l'étonnement est nuisible, en ce qu'elle conserve et fortifie en nous certaines pensées plus qu'il n'est besoin, ou bien qu'elle en fortifie et conserve d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter. C'est là, d'ailleurs, le caractère de toutes les passions. « Il n'y en a aucune, dit Descartes, qui ne nous représente le bien auquel elle tend avec plus d'éclat qu'il n'en mérite, et qui ne nous fasse imaginer des plaisirs beaucoup plus grands avant que nous ne les possédions que nous ne les trouvons par après. » Cette absence de mesure est, en effet, le caractère essentiel des passions, et elle s'explique fort bien dans tout système où les passions sont rattachées à des forces psychiques distinctes, douées d'une certaine indépendance, et capables de s'exalter d'une manière extraordinaire; mais

elle ne s'explique pas dans le système de Descartes. En effet, du moment que les passions ont leur principe, non dans la spontanéité de l'âme, mais dans des mouvements organiques, soumis à des lois invariables, il est évident que Dieu, auteur de la communication des substances, aurait pu et aurait dû établir entre l'âme et l'organisme une corrélation plus parfaite, et déterminer de telle sorte les mouvements des esprits animaux, qu'ils se rapportassent exactement aux dispositions de l'âme, et leur fissent atteindre leur but sans le dépasser jamais. Les passions, telles que Descartes les a conçues, sont une accusation continuelle qui s'élève de notre âme contre la Providence (1).

Malebranche a essayé de corriger sur deux points essentiels les erreurs de Descartes. D'abord, en signalant le lien qui unit les passions aux inclinations, il les a par cela même rattachées d'une manière plus intime à l'activité naturelle de l'âme. Ensuite, il a proposé une théorie pour expliquer le caractère excessif et irrationnel des passions, et rendre compte de l'opposition qui existe entre elles et les fins légitimes de l'activité humaine.

Les passions, considérées d'abord d'une manière générale, et au point de vue de la place qu'elles occupent dans l'institution primitive de notre nature, sont une classe de nos inclinations naturelles. Ces inclinations, en effet, se rapportent à deux ordres parfaitement distincts. Les unes, qu'on peut appeler les inclinations proprement dites, viennent directement de Dieu, et ont, en dernière analyse, Dieu lui-même pour objet. Ce sont celles qui nous portent à l'amour du bien en général, à l'amour de nous-mêmes, enfin à l'amour du prochain, et même des créatures, en tant qu'elles peuvent être de quelque utilité pour nous ou pour ceux que nous aimons. Ces diverses inclinations ne sont soumises à aucune condition matérielle ; elles expriment la volonté en

(1) Pour l'étude détaillée des théories de Descartes et de son école sur les passions, consulter la thèse de M. Ludovic Carrau : *les Passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza.*

soi ; elles sont absolument pures ; et comme elles ont leur principe dans l'amour que Dieu lui-même porte aux différents êtres, en raison de leur valeur et de leur perfection, elles ne nous déterminent à aimer les choses que d'une manière raisonnable, et dans le degré où elles méritent d'être aimées et sont effectivement aimées de Dieu. Mais il y a en nous d'autres inclinations auxquelles il faut réserver le nom de passions. Malebranche les définit des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous disposent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation. Ces inclinations ne sont pas moins naturelles que les autres ; seulement, elles ne viennent plus directement de Dieu ; elles ont pour cause occasionnelle le mouvement des esprits animaux, qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir des dispositions favorables aux objets avec lesquels il faut que nous soyons en relation.

Voilà ce que sont les passions, si on les considère dans leur forme première, et telles qu'elles ont été instituées par Dieu pour être une partie essentielle de notre nature. A ce point de vue, elles ont aux yeux de Malebranche la même utilité que leur reconnaissait Descartes, c'est-à-dire qu'elles déterminent notre âme à considérer plus attentivement les choses qui nous peuvent être utiles ou nuisibles. Mais Malebranche sait fort bien que, dans cette institution première de notre nature, les passions ne doivent point avoir été excessives, et contraires à nos véritables fins, comme elles le sont aujourd'hui, et que ce désordre ne pourrait point s'accorder avec l'infinie sagesse du Créateur. Il pense donc qu'il faut chercher une explication philosophique de la perversion, si fréquente aujourd'hui, de nos passions, et il trouve avec bonheur cette explication au fond du dogme chrétien.

La passion proprement dite, la passion considérée comme le principe des malheurs et des désordres de l'humanité, a sa cause dans le péché originel, dans la chute du premier homme ; elle est donc essentiellement l'effet d'une corrup-

tion de la nature humaine, corruption dont les conséquences se transmettent à travers les siècles par la voie de l'hérédité. On ne saurait attacher une importance trop haute à cette partie de la théorie de Malebranche ; car, bien qu'il se soit renfermé strictement dans les limites du dogme, cette conception rapproche forcément sa théorie de celles que nous voyons se produire aujourd'hui. Du moment que l'âme, en tant que sujette aux passions, subit les conséquences d'une chute qui a créé pour elle une disposition héréditaire au mal, nous devons reconnaître dans l'homme, à côté de sa nature individuelle, une nature spécifique, et chercher dans cette nature spécifique l'explication d'un certain nombre de phénomènes et de dispositions de l'âme. Sans doute les différences sont assez considérables : autre chose est de croire que nous ne portons dans nos corps et dans nos âmes que l'hérédité d'un seul homme et d'une faute unique, autre chose de considérer l'hérédité comme conservant en nous les traces de toute une série d'habitudes longuement élaborées à travers l'évolution totale de l'humanité. Mais, au point de vue psychologique, le principe que Malebranche, en s'appuyant sur le dogme, introduit dans l'explication des mouvements passionnés de l'âme, n'en est pas moins d'une importance capitale. Grâce à ce principe, la conception de Malebranche sur les passions se rapproche des idées que nous avons déjà rencontrées dans la philosophie antique : la passion y apparaît comme une double défaillance de l'âme ; défaillance individuelle, puisque chacun de nous, en cédant à la passion, renouvelle en lui la faute du premier homme ; défaillance collective, puisque cette faute du premier homme a détruit dans la nature humaine tout entière l'énergie et le ressort qui lui eussent permis de résister par elle-même au mal, sans l'assistance de la grâce.

Il ne faudrait pas cependant que ces intuitions contenues dans la théorie de Malebranche nous en fissent perdre de vue le véritable caractère, qui reste toujours cartésien. D'abord, de ce que Malebranche rattache les passions aux

inclinations, et, par suite, à l'activité de l'âme, à la volonté, il ne faudrait point se hâter de conclure qu'il en fasse réellement des forces, puisque, d'après lui, la volonté elle-même n'est pas une force. Les inclinations, comme les pensées, ont pour lui, à certains égards, un caractère passif ; l'âme les reçoit de Dieu par la volonté, comme elle reçoit de Dieu ses idées par l'entendement. Donc, puisque les passions, considérées dans leur nature première, ne sont point des forces intérieures, des énergies psychiques, les passions proprement dites ne seront point davantage des troubles de l'âme elle-même ; Malebranche, comme Descartes, les considérera plutôt comme retentissant dans l'âme que comme ayant en elle leur origine.

Mais ce qui résulte déjà très-clairement de l'idée même que Malebranche se fait des inclinations en général, se montre d'une manière plus manifeste, lorsque ce philosophe nous explique en détail comment les passions proprement dites sont nées dans l'âme, à la suite et par l'effet direct du péché d'Adam. On voit que, d'après lui, ces passions ont leur point de départ, moins dans l'apparition et le développement, au sein de l'âme, de dispositions positives, de tendances actives vers le mal, que dans la diminution d'une force qui lui permettait originairement de diriger et de modérer le cours des esprits. L'effet, l'unique effet du péché d'Adam, ç'a été, d'après Malebranche, d'affaiblir l'énergie de l'union primitive qui existait entre l'homme et Dieu, et, par conséquent, d'augmenter l'énergie contraire de l'union qui existe entre notre âme et ses organes, de telle sorte que, pour rétablir l'équilibre, Dieu a dû prêter aux hommes le secours complémentaire de sa grâce. « Par le péché d'Adam, dit Malebranche, le rapport étroit que Dieu avait avec l'homme s'est perdu ; je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvait sans le perdre et sans l'anéantir. » Dès lors, les inclinations qui attachent l'homme à Dieu, et qui l'attachent aussi aux créatures dans la mesure où elles méritent d'être aimées, s'étant affaiblies, il en est

résulté d'abord une perversion de ces inclinations elles-mêmes : l'amour naturel de soi, que Dieu, par un sage dessein, avait déposé au fond de nos âmes, s'est changé en égoïsme ; le Créateur a été sacrifié aux créatures ; l'idolâtrie et les autres vices s'en sont suivis. Mais il s'est produit d'autre part encore une véritable rupture d'équilibre ; les mouvements des esprits, n'étant plus modérés par l'attachechement de l'homme aux choses supérieures, se sont exaltés outre mesure ; cet empire qu'Adam possédait sur les esprits, et qui lui permettait d'en arrêter immédiatement l'agitation, a été perdu. « Depuis ce moment, le corps agit avec trop de force sur l'esprit. Au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le tyrannise et l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni, et il l'applique sans cesse à la recherche de choses sensibles qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre. »

Nous voyons donc que, dans la théorie de Malebranche comme dans celle de Descartes, l'élément essentiel de la passion est toujours l'élément physiologique. Les passions y sont présentées comme des impressions plutôt que comme des actes ; elles sont bien des troubles de l'âme, mais parce qu'elles sont d'abord des troubles du corps ; elles n'existent dans l'âme que d'une manière négative, et en tant qu'elles limitent son activité naturelle, qui est la pensée ; mais c'est, au contraire, d'une manière positive qu'elles existent dans l'organisme.

Nous allons maintenant suivre, dans Spinoza et dans Leibnitz, le développement et la transformation de la pensée cartésienne. L'idée fondamentale restera toujours la même ; pour ces deux philosophes comme pour Descartes et Malebranche, les passions seront toujours des impressions qui limitent la puissance de l'âme, plutôt que des manifestations directes, quoique anormales, de cette puissance elle-même ; seulement, ces impressions, au lieu d'avoir pour seul principe le cours des esprits animaux, et de n'être rattachées qu'à une

cause purement physiologique, vont nous être présentées comme dépendant d'une loi générale de disposition et de limitation des êtres, et comme ayant ainsi par-dessus tout une cause métaphysique.

Cherchons d'abord dans Spinoza l'expression de cette idée plus approfondie et plus savante de la passion.

On sait que le Dieu de Spinoza est l'infinie Substance, qui se manifeste par des attributs infinis, lesquels se développent eux-mêmes en une infinité de modes. L'univers résulte de cette expansion éternelle de la Substance.

Mais si l'infinie Substance est en même temps l'activité infinie, les modes par lesquels elle développe ses attributs ne peuvent évidemment présenter le même caractère; ils se limitent, au contraire, les uns les autres; ils sont donc finis, et l'activité qui est propre à chacun d'eux est également finie, c'est-à-dire mêlée de passivité.

Cette loi qui domine tous les êtres se retrouve dans la double nature de l'homme.

Le corps humain, comme tout autre corps, est une partie, c'est-à-dire un mode ou plutôt une série de modes de l'étendue divine; mais il y a en Dieu, et d'une manière éternelle, une idée distincte de chaque mode ou de chaque série de modes de son étendue; il y a donc en lui une idée éternelle du corps humain; cette idée éternelle, c'est l'âme humaine. D'autre part, l'essence de chaque chose est inséparable de l'activité par laquelle cette chose subsiste en Dieu; le corps humain, en tant que mode de l'étendue divine, est essentiellement l'effort par lequel ce mode tend à se conserver en face de tous les autres; l'âme humaine est la conscience de cet effort, et, à ce point de vue, elle tend aussi à se conserver, comme essence distincte, en face de toutes les autres consciences.

Cela posé, on comprend que l'action du corps humain ne saurait être infinie, puisque ce corps n'est qu'un mode de l'étendue divine limité par tous les autres modes; et, de même, la conscience de cette action dans l'âme ne saurait

non plus être infinie, c'est-à-dire adéquate, parfaitement claire, puisque, cette action étant limitée de toutes parts, son idée enveloppe nécessairement d'une manière confuse l'idée de toutes les autres actions qui la limitent. L'activité est donc, dans l'âme de l'homme aussi bien que dans son corps, mêlée de passivité, et Spinoza peut donner des passions la définition suivante : « J'appelle passions les affections du corps qui augmentent ou diminuent, qui favorisent ou empêchent sa puissance d'agir ; et j'entends aussi en même temps les idées de ces affections. »

Considérée spécialement dans le corps, la passion est essentiellement, d'après le système de Spinoza, une *moindre action*. Si notre corps était égal à la totalité de l'étendue divine, son action serait infinie, son effort ne se briserait contre aucun obstacle ; il serait la cause adéquate de tout ce qui se passerait en lui. Mais cela n'est pas : ce corps n'est qu'une partie de l'étendue divine, et, par conséquent, de la nature matérielle ; il en résulte que l'effort par lequel il tend à persévérer dans son être rencontre en dehors de lui l'effort contraire par lequel les autres corps, en tant qu'ils font également partie de l'étendue divine, tendent aussi à persévérer dans leur existence. Dès lors, il ne peut être la cause adéquate de tout ce qui se passe en lui ; il contient, au contraire, des déterminations qui ne peuvent être déduites des seules lois de sa nature, et c'est là ce que nous appelons pâtir. La passion n'est donc que l'action arrêtée, ou plutôt elle n'est même à aucun degré notre propre action, mais seulement la conséquence nécessaire, le retentissement fatal dans notre corps de l'action des corps qui nous entourent. Ce qui, en effet, d'après Spinoza, détermine la force de nos passions, ce n'est point la puissance avec laquelle nous tendons à persévérer dans notre être, puisque la passion est précisément une limitation de cette puissance ; c'est bien plutôt le rapport qui existe entre l'énergie de telle ou telle cause étrangère et celle que nous trouvons en nous-mêmes.

Si maintenant on la considère spécialement dans l'âme,

la passion est une *idée confuse*, c'est-à-dire une idée inadéquate, c'est-à-dire encore l'idée d'un corps qui n'est point la cause adéquate de tout ce qui se passe en lui. Si la puissance du corps humain était infinie, l'âme, qui est l'idée de ce corps, aurait elle-même une puissance infinie de penser. Mais il n'en est pas ainsi : l'activité du corps humain est continuellement arrêtée par l'activité des autres corps ; par conséquent, l'âme connaît cette activité étrangère, en tant qu'elle limite celle de son propre corps, et elle se trouve ainsi limitée elle-même ; de là résultent pour elle des idées inadéquates et confuses, c'est-à-dire des passions. On peut donc dire au sujet de l'âme, bien que sous un point de vue différent, ce qui a été dit au sujet du corps : l'âme n'éprouve de passions que parce qu'elle est en soi une chose qui enveloppe une négation, ou, en d'autres termes, une simple partie de la nature, et que cette partie, prise en soi et indépendamment de toutes les autres, ne peut se concevoir distinctement.

Ainsi, la passion est la limitation de l'action, provenant elle-même de la limitation de l'essence ; elle a son principe, non plus seulement, comme le voulait Descartes, dans la simple action physiologique des esprits animaux, mais bien dans l'influence de toutes les activités qui nous entourent et qui nous limitent ; et l'agitation des esprits animaux n'est tout au plus que l'intermédiaire par lequel s'exerce cette influence. C'est ainsi que Spinoza élargit singulièrement la pensée de Descartes, tout en maintenant la partie essentielle de cette pensée, et en faisant toujours de la passion quelque chose d'étranger, qui pénètre dans l'âme par l'intermédiaire de l'organisme, au lieu de venir des profondeurs de l'âme elle-même.

Leibnitz se place au même point de vue que Spinoza, tant qu'il s'agit seulement de déterminer d'une manière générale l'essence de la passion. Pour lui aussi, la passion, c'est la limite de l'action, ou, ce qui revient au même, l'imperfection de l'essence ; et comme les monades sont des atomes spirituels, qui sont tous, même les plus humbles, doués de

perception, la passion est en dernière analyse la perception obscure.

« La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'un autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion, en tant qu'elle en a des confuses. — Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *à priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre. »

C'est là l'idée générale de la passion dans Leibnitz. Il y a une limitation mutuelle de tous les êtres dont se compose l'univers, et, par suite, tous sont à la fois actifs et passifs. Mais il y en a chez lesquels l'activité domine, à cause qu'étant plus parfaits, ils contiennent en eux-mêmes plus de déterminations qui servent à rendre compte de ce qui se passe dans les autres ; tandis que, chez ces derniers, c'est la passivité qui domine.

« Les actions et les passions sont mutuelles entre les créatures. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards est passif suivant un autre point de considération : actif, en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif, en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre. »

Rien ne serait donc plus éloigné de la pensée de Leibnitz que de voir dans la passion une manifestation quelconque, une forme, si inférieure qu'on la suppose, de l'activité. On ne peut même plus dire, au sujet de son système, que la passion soit, à proprement parler, le retentissement de l'action. Car il n'y a aucune action des monades les unes sur les autres, et, par conséquent, il n'est pas exact de dire que ce qui pâtit reçoive l'action, subisse l'influence de ce qui est dit agir. La vérité, c'est que

l'action d'une substance sur une autre, l'influence d'une monade sur celles qui l'entourent, étant purement idéale, « ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que, dans les idées de Dieu, une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. »

De cette idée générale de la passion dans l'ensemble des choses, Leibnitz déduit la théorie particulière des passions dans l'homme. La nature humaine est composée de deux parties, de deux substances, l'âme et le corps. Ces deux substances se développent parallèlement, chacune suivant ses propres lois et en vertu d'une savante harmonie que le Créateur a établie entre elles. « Les âmes agissent selon les lois des causes finales, par appétitions, voies et moyens; les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements ; et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux. » De cette union des deux substances, et de l'harmonie qui existe entre elles, il résulte que les pensées de l'âme se manifestent par des mouvements du corps, et que les mouvements du corps provoquent dans l'âme des pensées. Seulement, ces dernières pensées, qui ont leur principe dans les mouvements du corps, dans l'agitation des esprits, provoquée elle-même par l'impression des choses extérieures, sont des pensées inadéquates, qui ne représentent qu'imparfaitement leurs objets; ce sont des perceptions obscures, des idées confuses; ce sont des passions.

C'est ce qu'il est facile de comprendre si l'on examine de plus près la relation de l'âme et du corps. En somme, l'harmonie préétablie des deux substances, telle qu'elle est exprimée dans la fameuse comparaison des deux horloges, n'est qu'un aspect particulier de l'harmonie préétablie entre toutes les monades. L'âme, par cela seul qu'elle est unie au corps, est unie à l'univers tout entier ; c'est la totalité des choses qui se réfléchit dans l'âme, après s'être réfléchie d'abord dans l'organisme; et voilà pourquoi l'âme peut être consi-

dérée comme un abrégé du monde, comme un microcosme : « Quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie ; et, comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulière. » En conséquence, les passions ne viennent pas uniquement, ainsi que le croyait Descartes, de l'action du corps, du mouvement des esprits ; elles viennent de l'influence qu'exercent sur nous, par l'intermédiaire de l'organisme, ces monades en nombre infini qui limitent de toutes parts notre nature ; ou plutôt, puisque les monades n'exercent pas réellement d'influence les unes sur les autres, l'origine des passions doit être cherchée, en dernière analyse, dans l'action par laquelle Dieu, en vue de réaliser dans le monde l'ordre général le plus parfait possible, arrête à certaines limites notre tendance naturelle vers la perfection, et la met en conflit avec la tendance analogue qui existe chez tous les autres êtres. On voit donc que, pour Leibnitz comme pour Spinoza, le principe de la passion réside dans une loi suprême, d'après laquelle il faut que les êtres dont l'univers se compose soient soumis à une limitation mutuelle. Seulement, tandis que Spinoza donne une explication panthéistique de cette limitation, et la fait résulter du développement nécessaire de la Substance, Leibnitz la considère comme exprimant l'ordre universel, conçu de toute éternité et réalisé dans le temps par la sagesse et la puissance divines.

Mais si, à cette différence près, la pensée de Leibnitz est, jusqu'ici, très-semblable à celle de Spinoza, nous allons avoir maintenant à signaler entre les deux systèmes une véritable opposition. Tandis que Spinoza, fidèle sur ce point à la tradition de Descartes, considère les passions comme se produisant d'abord dans l'organisme, pour retentir ensuite dans l'âme, Leibnitz les rattache directement à l'âme elle-même. La loi générale de limitation, que nous avons vue être le

principe des passions, s'impose immédiatement à l'âme, sans passer par l'intermédiaire de l'organisme, et (ce qui est bien plus remarquable encore), est, au contraire, la cause qui force l'âme à s'envelopper d'un organisme. Ainsi, loin que les passions aient leur cause déterminante dans le corps et ses mouvements, c'est, au contraire, le corps qui a dans les passions le principe de son existence. Tous les êtres de la nature sont à la fois actifs et passifs; actifs, en ce qu'ils tendent vers l'infini; passifs, en ce qu'ils subissent une limitation, qui leur est imposée par le système entier des autres êtres. Cette limitation, c'est leur matière ; et pour les êtres vivants, pour les âmes et les esprits, c'est leur organisme. Ainsi l'homme, de même que tous les autres êtres doués de vie, n'est soumis à la loi de l'organisme, que parce qu'il est soumis d'abord à la loi de la passion. Il y a en lui une force active primitive et une force passive primitive : par la première, il tend vers une perfection sans bornes; par la seconde, il subit l'action limitative de tous les autres êtres, il s'harmonise avec eux, il se laisse enfermer dans une forme particulière qui lui assigne son rang au sein de l'harmonie universelle ; cette forme, c'est son organisme. Le corps n'est donc pas le principe de notre limitation ; il en est plutôt l'effet. Il exprime la série entière des limitations qui nous sont imposées, ou, en d'autres termes, de nos passions ; par ses alternatives d'activité et de défaillance, d'effort et de fatigue, par le sommeil, par l'engourdissement, etc., il rend sensible la lutte continuelle à laquelle donnent lieu la tendance infinie de notre âme vers la perfection et la résistance que lui oppose l'univers tout entier.

Résumons ceci brièvement : Leibnitz considère la passion chez tous les êtres, mais surtout chez les êtres doués de conscience, et plus particulièrement encore chez l'homme, comme produite par une loi métaphysique, en vertu de laquelle il faut que ces êtres prennent leur place dans l'ordre universel des choses, et expriment par leur forme matérielle, par la constitution organique qui leur est imposée, le système

entier des autres activités contre lesquelles se brise leur action propre. On peut dire que Leibnitz a mieux saisi encore que ne l'avait fait Spinoza l'élément métaphysique de la passion, et qu'il l'a dégagé plus que tout autre philosophe de l'élément physiologique, en faisant de la passion, considérée du moins dans son idée, quelque chose d'antérieur à l'organisme.

D'après cette différence entre la conception de Spinoza et celle de Leibnitz, il semble que ce dernier philosophe, parce qu'il fait dépendre plus directement la passion de l'activité même de l'âme, doit être moins exposé à la considérer comme fatale. Cependant, une nouvelle et rapide comparaison entre les deux théories, au point de vue tout spécial du problème de la fatalité des passions, va nous montrer qu'à tout prendre, et malgré quelques apparences contraires, les droits de la volonté ont été mieux sauvegardés, ou, si l'on préfère, moins compromis par Spinoza que par Leibnitz.

En effet, bien qu'au premier abord, la philosophie de Leibnitz semble reposer tout entière sur l'idée de spontanéité, personne n'ignore qu'au fond cette idée de spontanéité y est continuellement mise en péril. En tout cas, la liberté de l'homme n'y est maintenue qu'à l'aide de distinctions subtiles, par lesquelles Leibnitz se fait illusion à lui-même. En réalité, rien, dans l'univers, ne se fait librement, puisque tout y est déterminé par cette nécessité morale, qui s'impose à la sagesse divine, de réaliser, préférablement à tout autre, le meilleur des mondes possible. Mais cette détermination s'applique à la partie négative de l'essence des êtres aussi bien qu'à sa partie positive. En termes moins abstraits, la limitation de chaque être ne dépend pas moins que son expansion de l'autorité absolue du décret divin. Les passions, comme les actes, font partie intégrante de cet ordre universel, qui ne peut plus être modifié, du moment qu'il a été voulu et établi par Dieu. Les passions de l'homme sont donc fatales, quoique Leibnitz ne consente nulle part à l'avouer explicitement.

Spinoza, au contraire, semble d'abord proscrire absolument et *à priori* la liberté; et, de fait, il ne cesse de la proscrire sous cette forme purement dynamique qu'on lui attribue d'ordinaire; mais, en réalité, il l'admet à la manière de Kant, c'est-à-dire plutôt comme noumène que comme phénomène; il voit en elle une sorte de manifestation de l'absolu, présente dans chaque âme humaine. Il dit bien que tout est déterminé, et d'une manière nécessaire, par le développement de la Substance absolue; mais, comme cette substance n'est pas, d'après lui, quelque chose d'extérieur, relativement aux êtres qu'elle produit; comme elle réside, au contraire, en eux, et en constitue l'essence la plus intime; il en résulte qu'il y a, au fond de chaque être, une puissance infinie de se déterminer. Ces êtres, dont l'univers se compose, ne sont pas, d'après Spinoza, des substances distinctes de Dieu, appelées à l'existence par un décret de la volonté divine, et, dès lors, absolument déterminées par ce décret même. Ce sont des modes de l'activité divine, modes qui se limitent les uns les autres, et qui, à ce point de vue, admettent en eux, en tant que phénomènes, la passion à côté de l'action; mais qui n'en conservent pas moins un pouvoir infini de rejeter, ou, au moins, de faire reculer, en quelque sorte, cette limitation qu'ils subissent. Or, ce pouvoir infini n'existe que virtuellement chez les autres êtres; mais il apparaît chez l'homme, et il constitue en chacun de nous la toute-puissance de la pensée rationnelle et de la volonté pour combattre et réprimer les passions.

Si donc Spinoza admet que les passions, considérées isolément et dans leur essence intime, sont fatales, cela veut dire seulement, d'après lui, qu'elles naissent d'une manière fatale, mais non que le pouvoir de leur résister et de les vaincre nous ait été refusé. Loin de là; ce pouvoir est, au contraire, infini.

Ce double aspect de la pensée de Spinoza est exposé dans le livre de l'*Esclavage* et dans le livre de la *Liberté*.

Dans le livre de l'*Esclavage* nous trouvons partout l'idée

de la faiblesse de l'homme en face de la totalité des causes extérieures dont la puissance le surpasse infiniment. Nous y voyons que les actes dont il n'est point la cause adéquate l'emportent infiniment en nombre sur celles qui se conçoivent par sa seule nature, et que, par conséquent, il est soumis dans le plus grand nombre des cas à la domination des passions. Nous y voyons encore que, les passions ayant leur principe dans des causes extérieures, dont la puissance surpasse quelquefois infiniment celle dont nous sommes doués nous-mêmes, il doit en résulter qu'elles triomphent de toute la résistance que l'homme est capable de leur opposer, et s'attachent obstinément à lui. « Une passion, dit Spinoza, ne peut être empêchée que par une passion contraire et plus forte ; » mais qu'est-ce qui détermine cette force relative des passions ? Spinoza l'indique clairement dans toutes les pages qui suivent ; c'est l'éloignement plus ou moins considérable de leurs objets dans le temps ou l'espace : « La passion dont on imagine la cause comme présente est plus forte que si on imaginait cette cause comme absente. Nous sommes plus fortement affectés à l'égard d'une chose future que nous imaginons comme prochaine que si nous imaginions son existence comme éloignée du temps présent ; et le souvenir d'une chose dont l'existence est récente nous affecte aussi avec plus de force que si nous imaginions qu'elle est disparue depuis longtemps. » Le caractère plus ou moins nécessaire ou contingent des objets exerce encore une grande influence sur la force des passions qu'ils excitent. Mais tout cela ne dépend pas de nous ; et, à ce point de vue, il semble bien que les passions soient fatales, ainsi que les troubles et les divisions qu'elles introduisent parmi les hommes et jusque dans l'âme d'un seul et même individu.

Voilà l'esclavage de l'homme dans les passions ; mais voici maintenant où apparaît la liberté. Il y a dans l'homme une puissance infinie de s'élever jusqu'à la sphère de la pensée rationnelle ; quand il est parvenu à cette hauteur, il domine absolument la passion ; car la passion n'est que l'idée inadé-

quate et obscure, et elle disparaît absolument devant l'idée claire et adéquate.

L'homme n'est esclave de ses passions que parce qu'il ne sait pas découvrir sa véritable nature. Il y a en lui un effort continu pour persévérer dans son être ; mais en quoi consiste précisément son être? C'est ici que presque tous les hommes tombent dans les plus grossières erreurs; ils s'imaginent à tort que leur être consiste dans mille biens trompeurs dont ils n'ont que des idées confuses et inadéquates, et, tant qu'ils s'imaginent cela, ils restent sous l'empire des passions; dans leur aveuglement, ils ne poursuivent que les honneurs, les plaisirs, les richesses, en un mot, des satisfactions purement égoïstes; ils se heurtent contre l'activité des autres hommes qui poursuivent, eux aussi, ces mêmes chimères, ces mêmes illusions; ils se consument enfin dans l'agitation la plus vaine. Si, au contraire, ils avaient la sagesse de comprendre que leur être véritable, leur essence, qui est en même temps leur fin, c'est la connaissance et l'amour de la vérité absolue, c'est-à-dire de Dieu, ils seraient par cela même délivrés de leurs passions; car ils verraient toutes choses sous le caractère de l'éternel et de l'absolu, et des idées distinctes et adéquates se substitueraient à leurs idées inadéquates et confuses. Mais, en même temps, ils cesseraient d'être en opposition les uns avec les autres; et voici pourquoi : c'est que la possession de la vérité diffère de tous les autres biens par cet admirable privilége qu'il n'y a rien en elle d'égoïste ; nous voulons garder pour nous seuls tous les autres biens; mais, celui-là, nous désirons, au contraire, le partager avec nos semblables; et quand nous avons découvert la vérité à la lumière de la raison, rien ne peut nous être plus agréable que de voir beaucoup d'hommes éclairés par cette même vérité et cette même raison. Spinoza, ordinairement si abstrait et si sec, a trouvé d'heureux accents, et presque des paroles émues, pour décrire cette union, cette uniformité de nature qui s'établit parmi les hommes, lorsqu'ils vivent selon les con-

seils de la raison ; ils s'aperçoivent alors que rien ne leur est plus utile que leurs semblables, et l'homme devient un Dieu pour l'homme. Ainsi, la révélation à l'âme de sa véritable fin, qui est la poursuite de la vérité absolue, n'est pas seulement le principe de toute religion et de toute vertu, c'est encore le point de départ de toute société.

Ce mouvement par lequel l'homme échappe à ses passions en substituant des idées claires à des idées inadéquates lui est toujours possible. « L'âme, dit Spinoza, peut toujours faire que les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu. » En effet, il n'y a pas d'image que nous ne puissions joindre par la pensée à d'autres images, de manière à nous élever peu à peu jusqu'à un élément commun à un grand nombre d'êtres, sinon à tous; or, cet élément ne peut être conçu que d'une manière adéquate et par une idée claire ; donc, toute affection du corps, toute passion, enveloppe quelque notion claire, distincte, adéquate, à laquelle nous pouvons toujours nous élever. C'est par là que l'homme s'affranchit des passions, c'est par là qu'il est libre. Spinoza, qui semblait d'abord nous avoir livrés sans défense à nos passions, finit par célébrer magnifiquement ce pouvoir infini de la liberté, qui nous permet de les vaincre, par cela seul que nous en obtenons des idées distinctes et que nous en rattachons les objets à des lois générales et nécessaires : « A mesure que nous appliquons davantage aux objets particuliers notre connaissance de la nécessité des choses, la puissance de notre âme sur ses passions prend de l'accroissement ; c'est une loi confirmée par l'expérience. Nous voyons, en effet, que la tristesse qu'un bien perdu nous fait éprouver s'adoucit aussitôt que l'on vient à considérer qu'il n'y avait aucun moyen de conserver ce qui nous a été ravi. » Il suit de là que nous pouvons toujours triompher même des passions les plus habituelles et les plus violentes, en leur opposant des principes généraux et nécessaires que l'expérience nous a fournis. « Supposons, par exemple, que

nous ayons toujours devant les yeux ce principe, que notre véritable intérêt, notre bien, est surtout dans l'amitié qui nous joint aux hommes et dans leur société; et ces deux autres principes, premièrement, que d'une manière de vivre conforme à la droite raison naît dans notre âme la plus parfaite sérénité, et, en second lieu, que les hommes, comme tout le reste, agissent par la nécessité de la nature ; il arrivera alors que le sentiment d'une injustice reçue et la haine qui en résulte ordinairement n'occuperont qu'une partie de notre imagination et seront aisément surmontées. Et si la colère qu'excitent en nous les grandes injustices ne peut être aussi facilement dominée, elle finira pourtant par être étouffée, non sans une lutte violente, mais en beaucoup moins de temps certainement que si d'avance nous n'avions fait de ces préceptes l'objet de nos méditations. »

Ainsi, la doctrine spinoziste, si souvent accusée de fatalisme, contient la liberté et l'empire sur les passions ; elle les contient sous la forme d'un pouvoir infini de nous élever à l'universel, à l'absolu, au nécessaire, et de diriger l'association de nos idées. Une telle conception serait, à notre avis, à peu près irréprochable, si Spinoza avait rattaché cette puissance d'association volontaire des idées à l'énergie substantielle du moi, dominant une série de forces instinctives, impersonnelles, essentiellement indisciplinées, qui sont précisément les passions.

III

Nous pouvons arrêter ici cette étude; car notre intention n'a pas été de présenter une histoire complète des théories sur la passion, mais seulement de recueillir, de rassembler les éléments essentiels dont la passion se compose, afin d'essayer ensuite de les reprendre d'une manière synthétique, dans l'ordre de leur importance et de leur génération. Or, ces éléments (et ce mot désigne pour nous, non les parties ou les phases de la passion, mais les diverses causes,

les divers principes, qui contribuent à la produire), sont dès à présent entre nos mains. Le premier est un élément métaphysique ; par là, il faut entendre simplement que, si la passion existe dans l'homme, c'est en vertu d'une loi générale qui la rattache à l'ensemble de la nature. Les anciens concevaient cet élément métaphysique sous la forme d'une destinée de l'Ame universelle, mêlée aux fluctuations des choses, et soumise à la double nécessité de la division de son essence et de la dispersion dans le temps. Les modernes, qui n'admettent point cette existence d'une Ame universelle comme principe commun des âmes individuelles, cherchent ce même élément métaphysique dans une loi de disposition et de limitation réciproque des êtres, dans une nécessité qui s'impose à l'activité créatrice, soit qu'elle produise les choses dans son propre sein, comme le veut Spinoza, soit que, comme le pense Leibnitz, elle les produise au dehors par un acte de souveraine sagesse. Aucune de ces conceptions, il faut bien le reconnaître, n'a un caractère assez net, assez précis, pour répondre aux exigences positives de la pensée contemporaine ; nous aurons, par conséquent, à rechercher s'il n'est pas possible de leur substituer une conception plus exacte, plus scientifique, et qui soit l'expression d'un fait universel et nécessaire ; mais il restera toujours vrai que la passion dans l'homme a son fondement métaphysique en dehors de l'homme, et dans une loi qui domine toute la nature.

Maintenant, l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, et la passion étant, comme nous l'avons établi précédemment, une perversion de l'instinct, qui est à la fois dans le corps et dans l'âme, il doit nécessairement y avoir un double élément, physiologique et psychologique, de la passion. L'élément physiologique a été, pour la première fois, indiqué par Descartes : c'est, d'après ce philosophe, une série de mouvements qui s'accomplissent dans le système nerveux, et qui, de là, retentissent quelquefois dans l'organisme tout entier ; mais nous avons pu nous convaincre que

les théories de détail, ou plutôt les hypothèses, par lesquelles les cartésiens complètent cette idée générale, sont très-insuffisantes; et nous devons, par conséquent, nous demander si les progrès de la physiologie et de la psychologie contemporaines ne permettent pas aujourd'hui de déterminer cet élément avec un peu plus de précision. Enfin, pour ce ce qui concerne le dernier élément, l'élément psychologique, dont la détermination est fort délicate, nous savons que les stoïciens l'ont exprimé par des formules très-heureuses et très-profondes; mais, sur ce point encore, nous aurons à entrer dans quelques explications, pour montrer la concordance de ces formules un peu anciennes avec des faits psychologiques dont l'étude se fait aujourd'hui d'une manière de plus en plus positive.

Commençons donc par l'élément métaphysique, qui est évidemment le plus contesté des trois. Cet élément représente ce qu'il y a de nécessaire, de fatal, dans la passion; car, autant il serait dangereux de croire que la passion est absolument fatale, et ne peut être surmontée par le libre effort de la volonté, autant il serait puéril de méconnaître qu'il y a en elle, dans un des éléments dont elle se compose, une fatalité relative.

Mais en quoi consiste cet élément métaphysique? Cela revient à demander quelle est la loi universelle, la forme générale, qui domine le développement entier des choses, et qui, présente dans toutes les manifestations de la nature humaine, doit se retrouver particulièrement dans nos passions.

Beaucoup ont pensé que cette forme universelle, c'est le Progrès; d'autres n'ont voulu, au contraire, y voir qu'un insaisissable Devenir. Des difficultés très-graves se rencontrent au fond de l'une et de l'autre conception.

L'idée du Progrès, après avoir longtemps fasciné les esprits, a été soumise à de sévères critiques; on a dit, par exemple, que, si les choses se développent suivant la forme du Progrès, il faut reconnaître, au moins, que ce progrès s'accomplit avec beaucoup de lenteur, qu'il est soumis à des

intermittences, et sans cesse interrompu par des périodes de décadence et de fluctuation. Quelques-uns en ont conclu que le Progrès est seulement une des deux faces de la vie universelle, un des deux principes contraires auxquels se rattache la succession des choses, sans qu'on puisse affirmer aucunement que la victoire doive lui rester. D'autres ont nié absolument le Progrès, et n'ont voulu voir en lui qu'une pure illusion, par laquelle l'esprit humain se laisse misérablement duper. Mais l'idée du Devenir soulève des objections bien plus graves encore, et choque en nous des convictions instinctives qui nous sont bien plus chères. Si le Devenir est la forme générale des choses, tout, dans la nature, est soumis à une fluctuation indéfinie ; il n'y a point à chercher un sens général dans lequel le monde se développe, une direction, un plan ; le principe des choses, ce n'est plus la raison, mais le hasard.

Entre ces deux conceptions absolues, et l'une et l'autre invérifiables, il s'en présente une troisième, d'un caractère plus réel, plus scientifique, et qui semble les concilier dans une large mesure ; c'est l'idée du Rhythme. D'après cette conception essentiellement positive, le mouvement des choses ne se fait point suivant la continuité inflexible d'une ligne droite ; il ne se fait point non plus au hasard, soit par des soubresauts inexplicables, soit même suivant une ligne absolument sinueuse ; mais le mouvement en avant et le retour s'accomplissent successivement, en vertu d'une sorte d'élasticité qui emporte les forces naturelles au delà du but qu'elles doivent atteindre et les ramène en deçà, sans leur permettre de se fixer dans le repos et de réaliser jamais rien de stable et d'absolument parfait. L'expérience semble justifier une interprétation d'après laquelle la loi qui préside aux mouvements, non-seulement dans le monde physique, mais encore dans le monde moral, non-seulement dans l'évolution des individus, mais encore dans celle des sociétés, serait la même que nous découvrons dans les milieux physiques, tels que l'air et l'éther, ou encore dans les groupements moléculaires;

c'est-à-dire l'ondulation, la vibration, s'accomplissant sous mille formes et avec des amplitudes infiniment variées.

Ne croyons pas d'ailleurs que cette idée du rhythme soit inconciliable avec celle du progrès. En disant que les choses se développent suivant des mouvements rhythmiques, on ne veut pas faire entendre qu'elles ne font qu'osciller entre des termes fixes, sans avancer jamais. Cela signifie seulement que le progrès ne s'accomplit pas d'une manière égale, mais que les formes antérieures de l'existence, avant de disparaître entièrement devant les formes nouvelles, résistent avec toute la vitalité qui leur reste, livrent de nombreux assauts, disputent longtemps la victoire ; cela signifie d'une manière plus générale encore que toutes les formes de l'être, tous les degrés du bien, sont comme enveloppés les uns dans les autres, et qu'ils se maintiennent dans un équilibre perpétuellement instable, parce que l'expansion d'une force trouve immédiatement sa limite dans l'expansion contraire et la résistance de toutes les autres ; mais cela n'empêche pas que le mieux se réalise peu à peu par un affaiblissement graduel, par une diminution continue, de ce qui lui fait obstacle.

Cette idée que la forme générale du mouvement des choses est un rhythme, avait déjà frappé quelques philosophes dès la plus haute antiquité ; il ne serait pas difficile de la retrouver dans quelques théories des Héraclite et des Anaxagore ; mais, depuis quelques années, elle s'impose de nouveau aux esprits avec une très-grande force. Après avoir peu à peu constaté le rhythme dans un très-grand nombre de phénomènes naturels, on a fini par le découvrir où même la spéculation la plus hardie l'aurait difficilement soupçonné. On s'est aperçu que la surface même de nos continents n'est pas absolument immobile, mais que toutes les parties de notre globe ont été alternativement, et, sans doute, en vertu de mouvements rhythmiques, soulevées au-dessus du niveau de la mer, et, ensuite, plus ou moins profondément englouties. On a vu également qu'il y a un rhythme dans l'histoire, et que des civilisations à peu près semblables se

sont développées à de longs intervalles dans des parties du monde très-éloignées. Il semble aussi qu'une certaine loi de balancement et d'alternance se manifeste dans l'histoire des développements de la pensée humaine; n'y a-t-il pas un véritable rhythme dans ce fait, signalé avec tant d'énergie par Victor Cousin, d'une réapparition continuelle des mêmes systèmes philosophiques, des mêmes conceptions générales sur la nature des choses ou sur leur origine?

Après avoir pénétré peu à peu dans les intelligences, cette idée du rhythme a trouvé son théoricien. Herbert Spencer, dans ses *Premiers Principes*, l'a exposée systématiquement, et a fait voir que tous les phénomènes du monde physique et du monde moral se rapportent à cette loi d'une alternance continue et mesurée (1). Prenant pour point de départ un fait des plus simples, le changement qui se produit partout, aussitôt que le souffle le plus léger vient à s'élever dans l'air, il montre que toutes les choses mobiles s'agitent alors avec cadence : « Les feuilles frissonnent, les branches oscillent, les brins d'herbe et les tiges desséchées, et mieux encore les tiges de blé, s'agitent du même mouvement oscillant d'élévation et d'abaissement; » et, si nous sommes sur le pont d'un navire, ce mouvement universel de rhythme se manifeste encore à nous par les gracieuses ondulations de la flamme du vaisseau, par les alternatives de gonflement et d'affaissement des voiles, et par le tremblement général des vergues et des cordages.

Cette loi, constatée d'abord à propos d'un fait si simple, nous allons facilement la retrouver en toutes choses : elle est dans les mouvements des corps célestes, dans la disposition en forme de spirale des nébuleuses diffuses, dans les mouvements des étoiles doubles autour d'un centre de gravité commun, dans l'alternance que présente l'éclat des étoiles doubles, dans les révolutions des planètes, etc. Bien plus : presque partout le rhythme primaire se complique de

(1) *Premiers Principes*, traduction Cazelles ; *le Connaissable*, chapitre x ; *le Rhythme du mouvement*.

rhythmes secondaires : aux mouvements des planètes dans leurs orbites elliptiques se rattachent la révolution des nœuds, la précession des équinoxes, etc. ; et tous ces mouvements s'accomplissent aussi d'une manière régulièrement cadencée.

Le philosophe anglais ne se borne pas à nous montrer la loi du rhythme dans tous les faits qu'étudient la géologie et la météorologie, ainsi que dans l'ensemble si vaste et si compliqué des phénomènes vitaux; il la signale encore avec beaucoup d'originalité dans un nombre considérable de faits sociaux. D'après lui, c'est d'une manière rhythmique que s'accomplit le développement social. Chez les peuples nomades, il y a des migrations périodiques, dont, en général, la périodicité se rapporte à celle des saisons; outre ces déplacements locaux, il s'en produit de plus considérables encore; il y a des ondes successives d'émigration, par lesquelles des peuples entiers sont violemment jetés hors de leurs frontières et précipités sur d'autres peuples, comme cela s'est produit à l'époque de l'invasion des barbares. Les guerres, généralement amenées par le conflit nécessaire de deux peuples qui se sont accrus et qui étouffent dans leurs limites, manifestent également une périodicité qui n'est point sans rapport avec la loi dont dépendent l'accroissement des races et leurs migrations. Les échanges entre les peuples se font d'abord d'une manière évidemment périodique par l'institution des foires et des marchés ; plus tard, quand le commerce s'est considérablement développé, la production et la consommation se développent aussi d'après la loi du rhythme et donnent lieu à de vraies ondulations, analogues a celles qui se produisent à la surface de l'Océan. Enfin, on rencontre encore le rhythme dans les alternatives de progrès et de décadence que nous montre l'histoire des religions, des arts et des philosophies, ainsi que dans la succession des époques scientifiques où domine le raisonnement déductif et de celles où l'on se préoccupe surtout de rassembler et de relier les faits.

La loi du rhythme a donc un caractère d'universalité absolue, et, par conséquent, il est impossible *à priori* que l'âme humaine y échappe tout entière. Il faudrait pour cela que l'homme fût un empire dans un empire ; mais il n'en est pas ainsi : les liens les plus intimes nous rattachent au reste des êtres.

Herbert Spencer croit d'abord découvrir le rhythme dans la pensée humaine : partant de ce principe si cher à l'école associationniste, que nous ne pensons qu'en relations, il en conclut que « si la conscience restait dans le même état, à l'exclusion totale des autres états, il n'y aurait plus de pensée, c'est-à-dire de conscience. » Il en déduit encore que « un sentiment, en apparence continu, celui de pression, par exemple, se compose en réalité de parties de ce sentiment, revenant perpétuellement après l'intrusion momentanée d'autres sentiments et d'autres idées, c'est-à-dire de pensées rapides, relatives au lieu où le sentiment est perçu, à l'objet extérieur qui le produit, aux conséquences qui peuvent en découler et aux autres choses que suggère l'association. Il se fait ainsi des oscillations extrêmement rapides qui éloignent de l'état mental que nous regardons comme persistant, et qui y ramènent. »

Ces considérations sur ce qui se passe dans la conscience en général, et particulièrement dans les actes intellectuels, ont peut-être un caractère hypothétique et *à priori* qui en diminue la valeur ; mais on ne saurait s'empêcher de reconnaître tout ce qu'il y a de psychologie fine et délicate dans les observations suivantes, relatives au rhythme dans les faits sensibles.

« Tout le monde peut observer en soi et chez les autres des ondulations encore plus longues à l'occasion d'un plaisir très-vif ou d'une douleur extrême. D'abord, la douleur, ayant son origine dans un désordre corporel, manifeste presque toujours un rhythme reconnaissable. Durant les heures où elle ne cesse jamais réellement, elle a ses variations d'intensité, ses accès ou paroxysmes ; puis, après ces heures de

souffrance, viennent des heures de bien-être relatif. La douleur morale nous présente aussi des ondes analogues, les unes plus grandes, les autres plus petites. Un individu en proie à une vive douleur ne pousse pas continuellement des gémissements et ne verse pas des larmes toujours avec la même abondance ; mais ces signes de douleur reviennent par éclats. Alors, après un temps durant lequel alternent ces ondes d'émotion plus faibles et plus fortes, survient, comme si l'émotion était assoupie, un temps de calme, auquel succède un autre intervalle durant lequel elle se réveille, et devient une douleur atroce avec des séries de paroxysmes. Il en est de même pour un grand plaisir, surtout chez les enfants, qui ne sont pas aussi maîtres de leurs émotions ; on y voit des variations manifestes dans l'intensité du sentiment, des éclats de rire, des accès de danse, séparés par des repos où des sourires et d'autres faibles signes de plaisir suffisent à donner issue à une excitation amoindrie. Il y a même des ondulations mentales qui prennent plus de temps que celles-ci, et qui demandent des semaines, des mois ou des années, pour se compléter. On parle d'accès d'humeur qui reviennent par intervalles. Il y a un très-grand nombre de personnes qui ont leurs périodes de vivacité et d'abattement. Il y a des temps d'ardeur au travail et des temps de paresse ; des temps pendant lesquels on s'occupe avec zèle de certains sujets ou l'on s'abandonne à certains goûts, et des temps pendant lesquels on néglige les mêmes études et les mêmes goûts. »

Dans les *Principes de Psychologie*, nous trouvons une explication encore plus nette du caractère intermittent et rhythmique des émotions : « Les passions de toute espèce viennent par accès ou par éclats. Il est vrai qu'elles continuent pendant des jours et des heures, mais elles ne sont jamais uniformes pendant des jours et des heures. Dans les chagrins, la joie ou la tendresse, il y a toujours une succession d'intensités croissantes ou décroissantes, un paroxysme avec un intervalle d'état moins violent suivi d'un autre pa-

roxysme. Puis, après cette succession d'alternatives comparativement rapides, vient une période de calme durant laquelle les émotions sont plus faibles; puis, peut succéder une autre période d'émotions plus fortes. » Ce qui montre bien que cette succession est un véritable rhythme, c'est que les périodes dont elle se compose correspondent assez exactement dans chaque individu aux périodes journalières de réparation et de perte de l'activité nerveuse : « Les gens cultivés, menant pour la plupart un genre de vie qui exerce trop leur cerveau et trop peu leurs muscles, et étant placés dans des conditions sociales qui amènent communément les excitations les plus fortes à la fin de la journée, sont sujets à une périodicité anormale. Mais ceux dont la vie est plus conforme aux lois de l'hygiène montrent au commencement de la journée plus d'entrain et de vivacité émotionnelle qu'à la fin ; alors la tendance au sommeil se montre par le peu d'intérêt que leur offrent les choses et les actes. »

Ces ingénieuses observations du psychologue anglais suffisent pour démontrer que la loi du rhythme s'étend aux choses de l'âme ; mais on peut se demander si, après avoir mis en lumière cette importante vérité, il ne l'a pas enfermée lui-même dans des limites trop restreintes. Après avoir montré, dans ses *Premiers Principes*, que les phénomènes naturels se développent suivant un certain nombre de rhythmes à amplitudes très-diverses et qui sont comme enfermés les uns dans les autres, il a peut-être eu tort de n'admettre en psychologie d'autre rhythme que celui de la sensibilité et de la conscience. Nous croyons qu'il faut aller plus loin, et qu'au delà du rhythme des états de conscience, il faut chercher le rhythme bien plus profond des diverses activités qui coexistent en nous et qui se tiennent mutuellement en équilibre. La cause qui produit les périodes d'augmentation et de diminution dans l'intensité des états de conscience et des émotions, c'est, d'après le psychologue anglais, un épuisement momentané des éléments nerveux, une incapacité temporaire à laquelle ils sont réduits de ré-

pondre aux excitations extérieures par des décharges d'énergie nerveuse. Mais il peut, il doit même y avoir aussi des périodes larges d'activité et de fatigue, non plus pour les éléments nerveux considérés d'une manière isolée, mais pour les systèmes dont ces éléments dépendent, et pour les diverses parties de notre organisme nerveux, dont chacune possède un groupe de dispositions et d'habitudes cachées et permanentes, au delà des dispositions et habitudes plus apparentes, mais plus fugitives, des cellules dont elle se compose. En se plaçant à ce point de vue, on est amené à croire qu'au delà des variations d'activité qui se produisent aux diverses heures du jour, sous l'influence des différentes conditions auxquelles nous sommes quotidiennement soumis, il y a des variations bien plus larges, dont la manifestation peut s'étendre à des périodes entières de l'existence individuelle, ou même de l'existence collective ; et alors on commence à soupçonner, au delà du rhythme journalier des émotions et états de conscience proprement dits, d'autres rhythmes bien plus étendus, dont quelques-uns pourraient servir à expliquer, par exemple, les mouvements extraordinaires des passions.

Ce qui empêche les psychologues anglais d'entrer dans cet ordre d'idées, c'est qu'ils ne se placent pas suffisamment à un point de vue dynamique, et n'admettent point assez, au delà des états de conscience, les énergies mêmes de l'âme. Si, au contraire, nous considérons l'âme comme une force, ou plutôt comme un système de forces, nous devons croire qu'il y a, pour chacune des activités qui sont contenues en elle, une sorte de balancement rhythmique, par suite duquel il lui arrive parfois de s'exalter singulièrement, en donnant naissance à des phénomènes psychiques d'une intensité et d'une nature extraordinaires. Il se produit là quelque chose d'analogue à ce que l'on constate dans un fait bien connu d'acoustique : une corde vibre ; nous sommes tentés de croire au premier abord qu'il ne se produit qu'une vibration unique et qu'un seul son ; en réalité, il n'en est

point ainsi : au sein de la vibration générale, il se produit, le long des diverses parties de la corde, des vibrations partielles, dont chacune donne lieu à un son distinct, à une harmonique, qui se mêle au son général, à la dominante, pour constituer un timbre particulier. Or, quelquefois, la dominante est enflée à tel point qu'elle absorbe et qu'elle étouffe les autres notes ; et, d'autres fois, au contraire, ce sont les harmoniques qui s'enflent à leur tour de telle manière, que la note principale est comme étouffée et absorbée par elles ; de là, des variations considérables de timbre, qui peuvent faire qu'un son, plusieurs fois entendu, nous apparaisse comme très-différent de lui-même. Ainsi, les diverses activités, enfermées les unes dans les autres, peuvent vibrer d'une manière très-variée ; car tantôt l'activité dominante prime à tel point toutes les autres qu'elle en arrive presque à les détruire, et alors l'action présente à un degré très-haut le caractère de l'unité ; mais, le plus souvent, les activités composantes se renforcent considérablement, et donnent ainsi à l'action totale un caractère frappant de multiplicité, qui peut, dans certaines conditions, devenir de l'incohérence et du désordre. Voilà ce qui se produit d'un bout à l'autre de la chaîne des êtres ; et c'est par là que s'expliquent, croyons-nous, non-seulement les vibrations atomiques, qui sont le phénomène le plus général de l'univers, mais encore ces oscillations d'un caractère plus particulier qui se retrouvent partout dans la nature inorganique comme dans le monde de la vie ou de la pensée ; ces alternatives de soulèvements et de dépressions de l'écorce terrestre, que constate la géologie ; ces périodes de fécondité et de dépérissement des espèces, qui tantôt donnent naissance à un grand nombre de variétés, souches d'espèces nouvelles, et tantôt se trouvent réduites à un petit nombre d'individus, en attendant qu'elles disparaissent tout à fait du globe ; enfin cette alternance continuelle du progrès et de la décadence dans les sociétés humaines.

Mais ce qui a lieu dans la nature a lieu également dans

l'homme ; chez lui aussi coexistent des activités nombreuses, les unes dominantes, les autres subordonnées ; et les variations rhythmiques d'intensité qui se produisent au sein de ces activités si diverses contribuent à expliquer un grand nombre de faits du monde moral, et en particulier les passions.

Ce n'est nullement révoquer en doute notre activité personnelle et notre libre arbitre, que d'admettre, au-dessous de cette activité personnelle, une activité collective, ou, si l'on veut, spécifique, qui se déroule en nous sans notre intervention ; tous les psychologues admettent une distinction de ce genre, quand ils opposent l'instinct à la volonté. Seulement, ils ont peut-être le tort de considérer l'instinct comme quelque chose de fixe, d'immuable, d'identique dans tous les individus. En réalité, il y a dans l'instinct tout un groupe mouvant d'activités indépendantes les unes des autres et soumises à toutes sortes de fluctuations. Il ne faut pas se représenter l'instinct comme un fonds commun sur lequel s'édifient les diverses activités individuelles, mais comme un océan agité, que traversent des courants, où se produisent des remous, et sur lequel le conflit des vents soulève des vagues plus ou moins hautes ; c'est sur cette mer mobile que se déploie notre activité, mobile elle-même. Donnons, par hypothèse, une âme à chaque flot de l'Océan, supposons-le soulevé par une volonté distincte ; cette volonté, cette âme ne sera point l'unique cause de la hauteur que ce flot atteint ou de la direction qu'il suit ; car ce flot fait partie d'une lame, soulevée par une force supérieure à la sienne, la force du vent ; et cette lame elle-même fait partie de cette vaste masse d'eau, qui, à chaque heure du jour, est plus ou moins soulevée par l'attraction de la lune et du soleil. Il en est de même pour l'homme : si nous voulons expliquer ce qu'il est et ce qu'il fait à un moment donné, nous ne devons certes pas négliger sa volonté individuelle, qui est le facteur principal, mais nous avons besoin de tenir compte aussi, dans la mesure où nous pouvons les atteindre, de tous ces courants d'activité instinctive, impersonnelle, spécifique, qui se croisent

en lui. L'activité individuelle est partout un effort créateur; mais cet effort apparaît plus ou moins, suivant qu'il est favorisé ou contrarié par l'ensemble des circonstances au milieu desquelles il se déploie. Or, cet ensemble de circonstances ne dépend pas de nous; il est déterminé par le rhythme général des choses. Et nous ne parlons pas seulement ici des circonstances extérieures, comme quand on dit qu'un homme a été porté par les circonstances, ou qu'il a été renversé par elles, ou qu'il a lutté vainement contre la force des choses; nous parlons surtout des circonstances intérieures, c'est-à-dire des dispositions innées de son âme, telles qu'elles ont été créées en lui, avant toute intervention de la volonté individuelle, par l'ensemble des influences au milieu desquelles il s'est développé, par l'action continue du milieu physique et moral.

Or, ces dispositions de l'âme, si nous voulons les considérer à un point de vue dynamique, ce sont des activités qui, virtuellement présentes dans tous les hommes (parce qu'elles représentent en eux l'évolution antérieure), se développent chez les uns, et restent chez les autres à l'état latent, en vertu d'une nécessité supérieure qui n'est autre chose que la loi générale du rhythme. Mais ce rhythme du monde moral présente le même caractère que le rhythme du monde physique; il se compose d'ondulations très-diverses, dont les unes sont longues et larges, et s'étendent à plusieurs périodes de la vie, quelquefois même à plusieurs générations humaines, tandis que les autres, courtes, distinctes, intermittentes, n'embrassent dans leur expansion qu'une faible partie de notre existence. Quels sont les éléments de la nature humaine qui s'expliquent par ces diverses ondulations?

Nous ne croyons pas qu'il y ait rien d'excessif à expliquer par les premières, c'est-à-dire par les ondulations à grande amplitude, par celles qui s'étendent au cours entier de la vie, les tempéraments et les caractères. De même que nous avons essayé tout à l'heure de nous représenter l'instinct

d'une manière dynamique, nous devons aussi considérer les tempéraments et les caractères sous une forme active et vivante. En nous plaçant à ce point de vue, nous pouvons définir les uns et les autres : des groupes de dispositions physiques et morales toujours prêtes à devenir actuelles, et dont la diversité constitue la séparation naturelle des hommes en un certain nombre de catégories tout à fait générales.

Si maintenant de cette définition commune nous passons à la différence spécifique, nous pouvons dire d'abord que les dispositions qui constituent les tempéraments sont surtout organiques, encore que, dans leur passage de la puissance à l'acte, elles deviennent immédiatement psychiques. Ce qui est dans notre tempérament n'est pas seulement dans notre âme ; nous disons plutôt encore que c'est dans notre chair et dans notre sang. Par suite, ces dispositions du tempérament nous relient plus que les autres à l'ensemble de l'humanité ; elles ont quelque chose de moins individuel ; elles dépendent moins de la suite de nos pensées, et des résolutions de notre volonté ; elles sont, en un mot, plus stables, plus permanentes, plus difficiles à modifier ou à détruire. Il est moins aisé de changer son tempérament que son caractère.

En revanche, il y a dans les caractères quelque chose de plus essentiellement psychique. Ce sont encore des dispositions à la pensée et à l'action, mais des dispositions plus voisines de l'actualité. Le caractère nous vient, sans doute, en partie de la nature, mais non plus exclusivement ; l'éducation, l'exemple, l'acquisition volontaire des habitudes, jouent aussi un rôle considérable dans sa formation. Il y a, dans le caractère, des éléments individuels à côté des éléments spécifiques ; par conséquent, l'activité personnelle qui travaille continuellement à le transformer est dans une large mesure responsable de ses qualités et de ses défauts.

Inutile d'insister plus longtemps sur cette distinction des tempéraments et des caractères. Abstraction faite de la dif-

férence qui vient d'être signalée, nous pouvons les rattacher les uns et les autres à la loi générale du rhythme. Ils proviennent les uns et les autres de ce que les divers modes d'activité qui se sont tour à tour déployés parmi les hommes reparaissent spontanément, non pas tous ensemble chez tous les individus, mais en groupes séparés, qui dominent dans diverses parties du temps et de l'espace, et qui sont ramenés, tantôt ici, tantôt là, par les vastes ondulations d'un mouvement rhythmique auquel l'humanité tout entière est soumise.

Mais maintenant une distinction nouvelle doit encore être signalée. S'il y a des tempéraments et des caractères individuels, il y a aussi des tempéraments collectifs, des caractères ethniques. Chacun de nous porte en lui-même non-seulement un groupe de dispositions individuelles, physiques et morales, qui font de lui un homme au tempérament lymphatique ou au tempérament sanguin, à l'humeur douce ou au caractère emporté, mais encore un autre groupe, en quelque sorte subjacent, de dispositions plus générales, plus invétérées et plus stables, qui font de lui un homme de son pays et de sa race, un Anglais, ou un Italien, ou un Allemand. Ces dispositions plus générales appartenaient presque toutes à ses ascendants ; elles se retrouveront aussi presque toutes dans sa postérité. Or, il en est de ces dispositions comme des autres ; nous ne pouvons voir en elles que des modes persistants d'activité que ramène, à une époque et dans un pays déterminés, la loi universelle du rhythme ; seulement, ces modes d'activité, ayant leur principe dans des ondulations d'une plus grande amplitude, ne s'étendent pas seulement, comme ceux qui constituent les tempéraments et caractères individuels, à une seule vie d'homme, ou, tout au plus, à quelques générations ; ils se prolongent pendant plusieurs siècles, de manière à former de véritables types au sein de l'humanité. Malgré cette différence, leur cause est la même : on a voulu prouver que ces caractères des peuples s'expliquent entièrement par l'influence du milieu ; mais

cette opinion est excessive, et elle est même très-difficile à comprendre, si l'on veut dire par là que le milieu les crée ; il faut dire seulement qu'il en favorise la réviviscence et l'expansion, aux dépens d'autres groupes d'activités qui, chez ces peuples, restent à l'état virtuel, ou, du moins, n'apparaissent et ne se développent, isolément et par exception, que chez un petit nombre d'individus.

Ainsi donc, dans ce rhythme du monde moral, les tempéraments et les caractères, collectifs et individuels, représentent les larges courants, les vastes ondulations ; mais celles-ci en supposent d'autres, plus courtes, plus accidentelles, plus confuses, plus mêlées. C'est ici que nous retrouvons les passions ou, du moins, un de leurs éléments, l'élément métaphysique, qui les rattache à la disposition générale de l'univers.

Il faudrait ne s'être jamais observé soi-même sous l'assaut des passions pour ne point leur reconnaître ce caractère essentiel d'ondulations imprévues, de gonflements soudains d'une activité qui réside en nous, mais qui nous dépasse et nous déborde. Si tant de personnes inclinent à considérer les passions comme fatales, c'est que bien souvent, en effet, nous les sentons surgir des plus intimes profondeurs de notre être, nous envahir peu à peu, nous submerger. Nous assistons avec inquiétude, avec effroi, à leurs progrès. Quelquefois, il est vrai, nous reconnaissons en elles des modes d'activité qui ne nous sont point absolument étrangers ; ce sont des habitudes anciennes, dont nous croyions avoir à tout jamais secoué le joug, et qui reparaissent tyranniquement ; ce sont des idées funestes, des goûts dépravés, qui, après avoir été momentanément étouffés par la puissance du libre arbitre, reviennent à la charge, et réussissent encore à nous troubler, dans de tout autres conditions et à un tout autre âge de la vie. Mais, souvent aussi, nous ne reconnaissons pas ces habitudes; nous ne nous souvenons pas de les avoir contractées ; elles viennent évidemment de plus loin que de nous-mêmes, elles pénètrent en nous sous la forme de pensées, d'images,

de suggestions, que notre volonté s'efforce d'écarter, mais qui s'acharnent sur nous, ou même qui nous surprennent à l'improviste, quand nous étions tout entiers à nos occupations ordinaires, à l'accomplissement de nos devoirs ; elles remuent profondément le sang dans nos veines,

Et font monter au front de subites rougeurs.

Il faut bien reconnaître alors qu'elles manifestent en nous une force étrangère, que, sans doute, il nous est possible de vaincre en lui opposant notre force individuelle, mais qui n'en est pas moins très-redoutable, parce qu'elle est invétérée, et fixée très-avant dans les mystérieuses profondeurs de l'organisme.

Plus on y réfléchit, et plus on voit qu'il y a dans la passion, non comme son essence tout entière, mais comme son premier élément, un déchaînement d'énergie dont nous sommes le théâtre, mais dont le principe n'est point en nous. Voici un homme qu'un mouvement passionné, un accès de jalousie, par exemple, a conduit jusqu'au crime. L'action achevée, il se produit en lui une soudaine détente. Il aperçoit le peu de valeur des soupçons qu'il a conçus, des indices sur lesquels s'est appuyée sa colère ; c'est Othello comprenant enfin toute l'innocence, toute la pureté de sa Desdémone, et s'accablant lui-même des derniers outrages. Il demeure consterné, se demandant avec horreur d'où venait ce flot de colère injuste et de vengeance, qui a passé tout à coup sur son âme et qui a tout submergé. Lors même qu'un véritable grief a été le principe de son acte, il passe en revue les motifs qui l'ont dirigé, il les apprécie à leur juste valeur, il comprend où il aurait dû s'arrêter ; discernant avec une netteté parfaite la punition qui eût été proportionnée à l'offense, il ne comprend pas pourquoi il est allé plus loin ; rien ne lui en donne l'explication, ni son caractère, ni ses habitudes, ni les circonstances antérieures où il s'est trouvé, ni les influences actuelles qu'il a pu subir. L'explication n'est pas là, en effet ; elle ne peut se trouver que dans un de ces faits

psychologiques où l'activité individuelle confine avec l'activité spécifique, et est, momentanément au moins, dominée par elle. Cette passion, qui s'est tout à coup déchaînée avec une violence extraordinaire, ç'a été le brusque passage de la puissance à l'acte d'une énergie jusque-là virtuelle et inconsciente ; ç'a été une sorte de combustion spontanée, analogue à celle de ces étoiles, jusque-là presque invisibles, qui, tout à coup, s'enflamment dans les profondeurs du ciel, et jettent pendant quelque temps une ardente lumière. Mais ce déploiement soudain d'énergie, absolument disproportionné avec les causes qui semblent le produire, où peut-il avoir sa source, ailleurs que dans une nécessité métaphysique qui règle dans la sphère de l'âme, non moins que dans celle du corps, les grandes alternances de mouvement et de repos, d'agitation et de calme ?

Maintenant, quel est le nom de cette nécessité métaphysique ? Nous pourrions être tentés de répondre : l'hérédité. Ce serait une erreur. L'hérédité est, au fond, malgré quelques apparences contraires, une force conservatrice, accumulatrice ; c'est elle qui tend à produire les dispositions constantes, les caractères permanents et essentiels ; c'est elle qui relie les individus aux individus pour constituer les espèces et pour les faire aussi invariables que possible. Ce n'est donc point à cette force qu'il faut rattacher les passions, mais plutôt à des principes de variation et de divergence. L'un de ces principes, c'est l'innéité. Il n'est pas douteux que quelques-unes de nos passions s'y rattachent ; nous verrons bientôt, en effet, que les manifestations vraiment originales de l'activité humaine, et surtout celles qui, exprimant le génie particulier d'un homme extraordinaire, sont destinées à exercer une réelle influence sur le monde et à déterminer quelque progrès, apparaissent d'ordinaire sous la forme passionnée. Toutefois, c'est surtout à un autre principe que se rapportent les passions proprement dites, c'est-à-dire celles qui perpétuent dans un état supérieur de l'humanité, les habitudes et les dispositions contractées dans

les époques antérieures, et qui donnent lieu à tant d'égarements et à tant de violences. Ce principe, c'est l'atavisme, entendu dans le sens le plus large qu'il soit possible de lui donner, c'est-à-dire considéré comme une force essentiellement perturbatrice, qui fait reparaître, au milieu des habitudes nouvelles et meilleures, que la volonté élabore et que l'hérédité tend à fixer, des habitudes anciennes et plus mauvaises. Il y a donc dans les passions (et c'est là ce qui en constitue la fatalité partielle) une force mystérieuse, par laquelle nous sommes à certains égards dominés et qui agit dans notre âme sans nous et contre nous. Les anciens avaient soupçonné cette force mystérieuse, qui ne supprime point absolument la liberté humaine, mais qui subsiste à côté d'elle et lui ravit un certain nombre de nos actes ; ils se représentaient la passion comme un délire envoyé par les dieux, et, par conséquent, irrésistible ; ils portaient une sorte de respect au malheureux qu'elle enlève à lui-même, et ils le considéraient comme une victime de cette fatalité qui pèse sur toutes choses ; mais l'idée vague qu'ils se faisaient de cette fatalité, nous pouvons, à certains égards, la préciser : c'est, vraisemblablement, la force même de l'humanité antérieure, cachée, pour ainsi dire, dans nos entrailles. La fatalité qui poursuit OEdipe, à la fois innocent et coupable, devient pour nous bien plus saisissante encore, quand nous voyons en elle la fatalité des dispositions, souvent criminelles, qui nous viennent de nos ancêtres, et qui nous rendent solidaires du genre humain tout entier. Si la passion est l'élément principal de l'émotion tragique, c'est surtout parce qu'elle nous représente cette force infinie et mystérieuse, par laquelle il semble que la volonté personnelle doive être écrasée sans combat ; et alors quelle admiration n'éprouvons-nous pas lorsque nous voyons, comme dans Corneille, le libre effort de la volonté venir à bout de cette force redoutable !

Nous avons vu plusieurs grands philosophes anciens et modernes rattacher la passion à une loi de partage et de sé-

paration des êtres. Il nous semble qu'elle a plutôt son principe dans une loi de pénétration et de mélange, qui unit et rend solidaires les unes des autres les formes de l'activité, les âmes, les consciences. Si nous sommes soumis à la passion, c'est parce que notre activité ne peut se déployer toute seule, conformément à son propre idéal, mais qu'elle est souvent traversée par les fluctuations d'une activité générale qui continue à vivre dans son sein. L'homme n'est pas isolé et comme parqué dans une destinée absolument individuelle ; la destinée de toute l'humanité est unie à la sienne, et y retentit par des mouvements de passion, qui sont en général des réviviscences du passé, mais qui sont aussi quelquefois, comme nous aurons plus tard à l'expliquer, des tressaillements de l'avenir.

IV

Mais cette loi générale, cette nécessité supérieure, dont les passions dépendent, n'est pas une chose purement idéale ; il faut bien, pour se manifester en nous, qu'elle réside dans quelque partie de notre organisme, qu'elle soit attachée à certaines conditions et dispositions matérielles ; déterminer ce substratum organique et ces conditions matérielles de la passion, ce serait en dégager l'élément physiologique. Nous ne pouvons avoir la prétention de donner sur un problème de ce genre aucune solution définitive, ni même aucune indication nouvelle ; il nous suffira de résumer rapidement les principales inductions qu'autorise l'état présent de la physiologie.

La première est relative à la question préliminaire du siége des passions. Pendant longtemps et jusque dans les premières années de notre siècle, cette question n'a guère donné lieu qu'à des hypothèses très-arbitraires et très-contradictoires qu'un physiologiste contemporain, M. Longet, résume en ces termes :

« La plupart des philosophes faisaient provenir les pas-

sions de l'âme déraisonnable (à l'exemple de Pythagore, Platon, Galien, etc.), et les plaçaient dans l'organe où ils supposaient que celle-ci devait résider : plusieurs d'entre eux les logeaient au centre phrénique, où Van Helmont plaçait son archée, Buffon et Lacaze le foyer de la vie ; Gall considérait le cerveau comme le siége des passions ; c'était aussi l'opinion de Descartes.

Plaçant le siége des passions dans les principaux viscères des cavités splanchniques, on a voulu assigner à chacun d'eux une passion déterminée : Richerand met dans les entrailles le sentiment de la maternité. Vauvenargues dit que les grandes pensées viennent du cœur ; d'autres y placent le courage. Quintilien dit : *Pectus est quod facit disertos*, et d'autres anciens ajoutent : *Splene rident, felle irascuntur, jecore amant, pulmone jactantur, corde sapiunt.* Jeux de l'imagination, ces vaines théories ne soutiendraient pas un examen sérieux.

En retrouvant chez les animaux plusieurs des passions de l'homme, en les voyant transportés de courage, animés par la fureur, les uns frappés de terreur et de mouvements antipathiques insurmontables, les autres attirés par un attachement qui ne finit qu'avec la vie, et parfois victimes de la tristesse que leur laisse une amitié brisée, on se demande de quel principe dérivent les passions. Question obscure que nous n'avons point à aborder. »

On peut dire, à certains égards, que la physiologie contemporaine n'est point encore parvenue à résoudre ce problème d'une manière définitive et universellement admise ; car, tandis que certains auteurs, M. Vulpian, par exemple, déclarent de la manière la plus absolue que les passions résident exclusivement dans les hémisphères cérébraux, d'autres inclinent à leur donner pour siége l'organisme presque tout entier : « Tout, dit M. Lélut, tout est pris dans les passions, le corps et l'esprit, et tout le corps et tout l'esprit... La lyre humaine y est frappée tout entière par le souffle de l'âme. »

Toutefois, il ne faudrait point non plus exagérer les divergences qui peuvent subsister encore sur ce point entre nos physiologistes les plus éminents. Une chose est au fond admise par tous : c'est que les passions n'ont point leur siége dans les viscères proprement dits, mais uniquement dans le système nerveux. Si donc les viscères sont affectés dans les passions, ce n'est que d'une manière consécutive, et en vertu des relations qui les unissent au système nerveux. Mais, comme ce système contient plusieurs parties, et est composé d'un grand nombre de centres distincts, disséminés dans l'axe cérébro-spinal et dans le plexus du sympathique, il n'est pas étonnant que, vu la difficulté d'étendre l'expérimentation à ce genre de problèmes, quelques physiologistes croient devoir localiser les passions dans les centres de la vie consciente, tandis que les autres, donnant plus d'extension à ces phénomènes, se croient autorisés à y associer dans une certaine mesure les centres de la vie inconsciente. Une conclusion éclectique, appuyée sur cette distinction de deux catégories de centres nerveux, a encore été proposée par quelques physiologistes ; d'après eux, il y aurait deux grandes catégories de passions, dont les unes auraient pour siége les centres nerveux de la vie consciente, et les autres, ceux de la vie inconsciente. M. Descuret, dans sa *Médecine des passions*, se prononce en faveur de cette théorie : « Si l'on demande aux médecins, dit-il, quel est le siége organique des passions, les uns soutiennent qu'il existe dans le nerf grand sympathique, les autres dans le cerveau. Ici, comme dans la plupart des questions scientifiques, on trouve deux écoles, ou, pour mieux dire, deux camps ennemis, plus disposés à une guerre d'extermination toujours funeste qu'à une réunion bienveillante qui les conduirait plus vite dans le sentier du vrai. Pour moi, qui ne suis enrôlé sous aucun drapeau, j'ai rapproché, sinon les hommes, du moins leurs travaux, leurs écrits ; j'ai observé avec calme la lumière qui jaillissait du choc de leurs opinions, et, spectateur attentif, j'ai cru, dans cette question physiolo-

gique, apercevoir la vérité qui échappait aux regards distraits des combattants. Je ne pense donc pas avec Bichat et d'autres médecins célèbres que toutes les passions soient uniquement du domaine de la vie intérieure, régie par le système nerveux ganglionnaire. Je ne crois pas non plus avec Descartes, Gall, Spurzheim et Broussais, qu'elles aient exclusivement leur siége dans le cerveau. L'observation et le raisonnement m'ont conduit à admettre que les passions, qui résident dans tout l'organisme, sont transmises du corps à l'âme et de l'âme au corps par l'intermédiaire des deux systèmes nerveux qu'elles ébranlent simultanément, avec cette différence que leur contre-coup va retentir de préférence, tantôt sur le système cérébro-spinal, tantôt sur le centre nerveux ganglionnaire.

« Il en est ainsi d'ailleurs de la folie, de la mélancolie et de l'hypocondrie, dont le siége pathologique n'est pas constamment dans le cerveau ni dans les viscères, mais tantôt dans les viscères et tantôt dans le cerveau.

« Aucun des deux systèmes nerveux, dit encore le même auteur, n'est le siége exclusif des passions. Il est du moins certain que, chez les femmes surtout, le plexus solaire ressent beaucoup plus que les nerfs de la vie de relation l'ébranlement morbide que les passions occasionnent. »

Mais si la physiologie contemporaine se bornait à nous apprendre que le siége des passions se trouve dans le système nerveux, ce ne serait qu'une indication de médiocre valeur ; car il y a longtemps que la philosophie, avant même d'avoir à cet égard aucune certitude fondée sur l'expérience, a commencé à pressentir que le système nerveux est le substratum organique, non-seulement des passions, mais encore de toutes les manifestations, conscientes ou inconscientes, de l'âme. Heureusement, les recherches combinées des physiologistes et des psychologues contemporains nous permettent de faire un pas de plus, et d'indiquer, en complétant sur ce point les conceptions si insuffisantes de Descartes et de ses disciples, quelles sont, non-seulement les conditions physiologiques

générales de l'activité de l'âme, mais encore les conditions particulières auxquelles les passions sont attachées.

La philosophie cartésienne, ainsi que nous l'avons vu plus haut, se contentait d'expliquer les passions en invoquant certains mouvements, certaines agitations des esprits animaux, qui circulent par l'intertermédiaire du système nerveux, et avec la plus extrême rapidité, d'un bout à l'autre de l'organisme. Mais, sans entrer dans les détails de cette conception, on peut dire qu'elle était fort défectueuse à un double point de vue ; car, d'abord, elle ne considérait le système nerveux que comme un ensemble de canaux dans lesquels se produisait la circulation des esprits, et, par là, elle n'établissait pas une relation immediate, directe, entre l'activité même du système nerveux et les phénomènes psychiques en général ou les passions en particulier ; mais, de plus, elle n'expliquait que d'une manière fort arbitraire la violence et la soudaineté des passions ; il est impossible, en effet (et nous l'avons démontré suffisamment en parlant de Descartes), d'expliquer le caractère essentiellement dynamique des passions, si l'on prend pour point de départ l'idée de simples déplacements, de simples transports à travers l'organisme, d'une manière aussi subtile et aussi déliée que les esprits animaux.

La physiologie contemporaine et la psychologie anglaise suppléent à cette double lacune des théories cartésiennes, en introduisant dans l'étude du problème qui nous occupe deux éléments nouveaux, dont l'importance est capitale.

Le premier de ces éléments, c'est l'idée d'une corrélation intime entre le développement du système nerveux et le développement de l'activité psychique, surtout si on la considère comme faculté de produire du mouvement. Herbert Spencer a établi cette loi avec une précision scientifique, non-seulement en faisant voir que, dans toute la série animale, la quantité de mouvement produit est en relation directe avec le degré de développement nerveux, mais aussi en rendant compte des exceptions apparentes qui se présentent. La plus

grave de ces objections, c'est celle qui se tire de la comparaison du système nerveux de l'homme avec celui de quelques animaux, du cheval, par exemple. Il semble, au premier abord, que le cheval devrait posséder un cerveau bien plus développé que celui de l'homme; et, cependant, c'est le contraire qui est vrai. Mais cette anomalie s'explique très-bien, si l'on songe que le développement du système nerveux doit correspondre non-seulement à la quantité, mais aussi et surtout à la complexité ou hétérogénéité du mouvement. Or, à ce point de vue, il est clair que l'homme doit avoir un cerveau relativement très-développé, puisque sa pensée lui propose une diversité infinie de fins, qui tantôt se combinent les unes avec les autres et tantôt se font mutuellement obstacle, et qui, par conséquent, doivent donner lieu à des mouvements très-complexes et très-hétérogènes.

Cette loi a déjà une grande importance pour l'explication générale des conditions organiques de l'activité de l'âme; car il en résulte que le système nerveux n'est pas simplement le théâtre sur lequel se déploie l'activité des esprits animaux, mais qu'il est encore le principe d'où émane cette activité; mais c'est surtout au point de vue de la connaissance physiologique des passions que cette loi est essentielle; car il est certain que les passions sont des phénomènes dans lesquels le mouvement joue un rôle considérable, sinon tout à fait prédominant.

On pourrait prétendre, il est vrai, que cette proposition n'est pas exacte, et que certaines passions, loin de se manifester par un grand déploiement d'énergie motrice, nous jettent, au contraire, dans l'immobilité et dans une sorte de stupeur; mais un examen plus attentif va nous convaincre que c'est l'objection elle-même qui manque d'exactitude, et qu'en réalité toutes les passions se manifestent soit par une production, soit, tout au moins, par une ébauche de mouvement.

Considérons, par exemple, la colère : elle se produit sous deux formes très-différentes, et même, en apparence, opposées, dont l'une, désignée en général par le nom de colère

rouge ou expansive, se manifeste, par les mouvements les plus énergiques et les plus violents, tandis que l'autre, appelée colère pâle ou spasmodique, se manifeste, au contraire, par une immobilité quelquefois effrayante. Il semble, à considérer cet exemple, que la production du mouvement ne soit point dans l'essence même des passions. Mais ce n'est là qu'une erreur, une illusion ; et nous allons nous en convaincre.

Voyons d'abord ce qui se passe dans la colère expansive : « Cette colère, dit M. Descuret, éclate surtout chez les sujets robustes et sanguins ; le sang y est d'abord refoulé vers le centre du corps, puis il est chassé et repoussé vers la périphérie ; le cœur bat avec violence, la respiration est accélérée ; le visage et le cou se gonflent et rougissent, les veines se dessinent sous la peau, les cheveux se hérissent, le regard s'anime, s'enflamme, et le globe de l'œil, injecté de sang, paraît sortir de son orbite. En même temps, les narines se dilatent, et les lèvres, tiraillées par le muscle labial, laissent apercevoir les dents. La parole est entrecoupée, difficile ou exubérante ; l'écume sort de la bouche avec l'injure, la menace et le blasphème. » Voilà évidemment une passion qui apparaît bien comme le type achevé des passions actives et motrices. Mais quelle en est la cause? c'est, peut-être, que les mouvements qui se produisent en elle n'étant suscités que par un petit nombre de pensées parfaitement distinctes, ne sont ni très-nombreux ni très-complexes, et, par suite, ne se faisant point obstacle les uns aux autres, peuvent se développer librement, et, en général, atteindre les fins qu'ils se proposent. Par suite de cette liberté de ses mouvements, la colère expansive ne tarde point à se calmer ; et, somme toute, on ne saurait voir en elle, malgré ses manifestations tumultueuses et bruyantes, le véritable paroxysme de l'irritation.

Il en est tout autrement de la colère spasmodique : dans cette forme de la colère, « le sang, refoulé vers les viscères, semble y séjourner; les battements du cœur sont à peine

sensibles ; le pouls est petit, serré et fréquent ; la respiration, difficile et suffocante ; une sueur froide se répand sur tout le corps ; le visage se décolore entièrement ; les yeux sont fixes et les mâchoires serrées ; un tremblement convulsif agite les membres ; on ne peut ni remuer ni articuler une parole. » Cette passion, à l'encontre de l'autre, semble être immobile ; mais, ne nous y trompons pas, cette immobilité n'est qu'à la surface. En réalité, des mouvements contraires, suscités par un conflit d'idées et de sentiments, s'y ébauchent d'une manière continuelle ; mais ils se font obstacle les uns aux autres, ils se contrarient, ils s'annulent, et donnent lieu à une agitation intérieure, que l'on est tenté de confondre avec l'immobilité.

La même opposition, cachant une profonde analogie, se manifeste dans les deux formes de la peur. En effet, sous cette forme, relativement modérée, qu'on peut appeler la crainte, la frayeur, elle est une passion excitante et motrice ; elle nous dispose au mouvement de la défense ou à celui de la fuite. Dans ce dernier cas surtout, elle semble ajouter quelque chose à notre puissance naturelle et innée ; elle nous donne des ailes, comme dit le poëte : *Pedibus timor addidit alas.* Au contraire, sous la forme excessive de l'effroi, de l'épouvante, elle est une passion déprimante ; elle nous stupéfie. Tout en nous révélant un terrible danger, elle nous réduit à l'impuissance de nous y soustraire. Mais quelle est la cause de ce phénomène si étrange ? C'est vraisemblablement que, sous l'influence de la peur, mille pensées confuses et contraires nous assaillent à la fois et excitent simultanément en nous des mouvements précipités qui se heurtent et qui s'arrêtent les uns les autres ; d'où résulte l'agitation, le tremblement, la convulsion.

Il y a enfin des passions qui semblent être tout intérieures et ne se manifester en aucune façon par des mouvements ; celles-là mêmes n'échappent pas à la loi générale qui vient d'être indiquée. A défaut de mouvements réels, ces passions suscitent en nous un déchaînement tout à fait extraordinaire

de pensées; et, dans chacune de ces pensées, il y a, au moins, un commencement idéal, un rêve d'action. C'est ce qui a lieu d'une manière très-frappante dans ces passions dont nous avons coutume de dire qu'elles nous rongent, comme, par exemple, la mélancolie, la haine profonde et sourde, l'envie, l'ardent désir de vengeance, la rage, concentrée et impuissante, qui mord son frein, et se repaît de sombres pensées et de sinistres projets qui ne se réaliseront pas. Le malheureux qui est en proie à de telles passions est sans cesse arrêté par la conscience de sa faiblesse physique, ou par l'idée des conditions sociales qui s'opposent à la réalisation de ses désirs; et ce qui produirait chez d'autres le mouvement et l'action, ne produit dans son âme qu'un conflit sans cesse renouvelé de sentiments contraires et de vaines images.

Ainsi, il y a, en réalité, du mouvement dans toutes les passions ; et, comme la production du mouvement est, pour ainsi dire, l'œuvre propre de la substance nerveuse, on doit rattacher les passions au système nerveux, beaucoup plus intimement que ne l'avaient fait les cartésiens ; il faut comprendre que les phénomènes physiologiques auxquels les passions sont attachées ne se produisent point seulement dans le système nerveux, mais qu'ils ont leur véritable principe dans son activité. Voilà, croyons-nous, le premier élément positif introduit par la science contemporaine dans la connaissance physiologique des passions.

Mais il ne suffit pas de dire que l'énergie nerveuse qui se déploie et se dépense dans les passions provient de l'activité propre du système nerveux ; il faut encore et surtout expliquer sous quelle forme elle en provient. Là encore, un progrès considérable a été réalisé depuis quelques années par l'introduction dans le problème d'un élément tout à fait essentiel.

Les cartésiens (nous l'avons déjà vu) n'expliquaient, non-seulement les passions, mais encore tous les faits dans lesquels l'action de l'âme est attachée à certaines conditions

organiques, que par les mouvements d'une masse, en quelque sorte flottante, d'esprits animaux, qui, poussés, tantôt par la volonté de l'âme, tantôt par le choc des impressions, s'accumulaient, soit sur un point, soit sur un autre. Ils disaient, par exemple, que les esprits animaux, en se portant précipitamment et en grand nombre dans une région déterminée du cerveau, y ravivent certaines traces des objets, certaines images dont l'âme a besoin pour penser ; ou bien qu'en s'accumulant dans un muscle, ils le gonflent, et produisent ainsi une action extérieure voulue par l'âme. Mais, d'après cette conception, la quantité même, et, par suite, la puissance des esprits animaux, n'était pas susceptible de variations considérables et soudaines. Sans doute, on disait bien, dans la physiologie cartésienne, que les esprits animaux se renouvellent périodiquement par la nourriture, comme ils s'épuisent périodiquement par la fatigue ; mais on n'admettait pas et on ne pouvait admettre qu'ils fussent susceptibles, sous l'influence de la passion, par exemple, d'être en quelque sorte multipliés instantanément, de manière à produire une manifestation extraordinaire et immédiate d'énergie.

Aujourd'hui, au contraire, nous sommes suffisamment autorisés à croire que, dans la plus grande partie des phénomènes à la fois organiques et psychiques, mais surtout dans les passions, il se produit une création instantanée, ou, du moins, pour n'employer que le terme parfaitement exact, une libération d'énergie nerveuse, qui était rassemblée et comme emmagasinée dans certaines parties du système nerveux particulièrement dans les amas de substance grise. Cette conception rappelle entièrement, sous une forme tout expérimentale, toute scientifique, la vieille idée du passage de la puissance à l'acte. En l'adoptant, nous n'avons plus de peine à comprendre qu'une excitation initiale très-faible finisse, en réveillant, pour ainsi dire, dans le système nerveux, des énergies latentes, non-seulement par donner lieu à un déploiement extraordinaire de sensibilité ou de pensée, mais encore par produire toute une série de mouvements

très-intenses ou très-compliqués, comme nous le voyons tous les jours dans la manifestation extérieure des émotions ou des passions.

On sait que les faits psycho-physiologiques, soit qu'ils aient lieu d'une manière inconsciente dans les parties du système nerveux qui sont le théâtre des actions réflexes, soit qu'ils se développent avec conscience dans les régions encéphaliques, comprennent trois séries bien distinctes de phénomènes : des phénomènes excito-moteurs, qui se produisent dans les nerfs afférents ; des phénomènes libéro-moteurs, qui se produisent dans les centres nerveux ; et enfin des phénomènes dirigo-moteurs, qui se produisent dans les nerfs efférents. Or, dans ces trois catégories de phénomènes, il n'y a pas seulement translation plus ou moins rapide de matière d'un bout à l'autre de l'organisme ; il y a surtout production et multiplication d'énergie.

Considérons d'abord les phénomènes excito-moteurs, c'est-à-dire les impressions. Descartes et ses disciples n'en proposaient, pour l'homme et pour l'animal, qu'une explication toute mécanique :

> L'objet nous frappe en quelque endroit ;
> Ce lieu frappé s'en va tout droit,
> Selon eux, au voisin en porter la nouvelle...

L'impression n'est qu'un choc qui se propage, un ébranlement qui se transmet d'un bout à l'autre de la corde nerveuse ; le nerf n'est rien de plus que le conducteur de l'impression ; il ne contribue aucunement à la former ou à l'augmenter. Voilà ce que pensaient les cartésiens.

La physiologie contemporaine est en mesure d'ajouter quelque chose à cette théorie un peu rudimentaire de l'impression ; elle fait voir que la corde nerveuse, le nerf afférent, n'est pas destiné seulement à transmettre l'impulsion première de son extrémité périphérique jusqu'au cerveau, mais qu'il a encore pour fonction de l'augmenter d'une manière continue par le dégagement d'une énergie qui lui appartient

en propre : « Quand un nerf, dit Herbert Spencer, est excité un peu au-dessus de sa terminaison dans un muscle, l'effet est petit. Si l'excitation a lieu à un point plus éloigné du muscle, l'effet est plus grand. Et l'effet grandit proportionnellement à la longueur du nerf le long duquel l'excitation est transmise. D'où nous pouvons inférer que, outre le mouvement moléculaire reçu et transmis, il y a du mouvement moléculaire mis en liberté dans la fibre nerveuse elle-même. » Ainsi l'impression n'est pas un phénomène organique purement passif, une simple communication d'un mouvement reçu ; c'est un phénomène essentiellement dynamique, dans lequel se manifeste déjà un réel déploiement d'énergie latente.

De ce qui se passe dans les nerfs afférents lorsqu'une impression est transmise de leur extrémité périphérique au centre nerveux, on peut conclure ce qui, d'après toute vraisemblance, se produit de même dans les nerfs efférents, lorsqu'une excitation volontaire est transmise du centre nerveux aux organes moteurs. Il est infiniment probable, quoique peut-être, sur ce dernier point, la vérification expérimentale soit très-difficile à faire, que, dans les phénomènes dirigo-moteurs, et surtout dans les mouvements volontaires, l'excitation partie du centre nerveux n'est pas purement et simplement transmise d'une manière passive, mais qu'elle s'accroît sur la route, en dégageant et en recueillant l'énergie nerveuse qui existe à l'état virtuel dans les nerfs affectés au mouvement.

Mais c'est surtout dans les centres nerveux qu'il se produit, comme accompagnement organique nécessaire de tous les faits psychiques, un dégagement considérable de force nerveuse, une libération d'énergie motrice, qui est accumulée et comme emmagasinée dans ces centres. La substance essentiellement instable dont sont formés en très-grande partie les centres nerveux en général, et particulièrement ceux de la vie consciente, est susceptible de se décomposer sous l'influence des impressions multiples qu'elle reçoit continuelle-

ment, et de faire passer de la forme latente à la forme vive, de libérer, en un mot, la force motrice qui est déposée en elle. Une fois libérée, cette énergie nerveuse se répand de diverses manières dans l'organisme, et, par les excitations dont elle est à son tour le principe, détermine de proche en proche des phénomènes analogues ; et c'est ainsi que la complexité de plus en plus grande des faits psychiques a sa cause dans le développement de plus en plus considérable de la diffusion d'énergie nerveuse qui en est la condition organique.

La sensation s'explique déjà par un premier degré de cette diffusion : « Si l'on touche, dit Alexandre Bain, la main d'une personne endormie, cette main s'agite et le bras se retire. C'est là une simple action réflexe, qui s'accomplit sans conscience, parce qu'elle s'accomplit seulement dans les centres inférieurs, sans aucune diffusion ou communication latérale, et n'aboutit qu'à un seul groupe particulier de muscles. Mais si l'on serre cette main de plus en plus fort, la sensation se produit par diffusion. » Les divers degrés du plaisir et de la douleur proviennent de ce que cette diffusion est de plus en plus grande, et que la sensation finit par s'étendre à des parties très-éloignées de l'organisme, et par provoquer en elles des mouvements très-divers. Mais c'est surtout dans les phénomènes plus complexes, et, spécialement, dans les émotions et dans les passions, que se manifeste d'une manière saisissante cette diffusion de l'énergie nerveuse. C'est ainsi que l'idée d'un événement heureux ou funeste, une fois présentée à notre conscience, suffit pour déterminer réflexivement, par la commotion qu'elle excite en nous, l'activité des divers centres nerveux, pour réveiller en nous des sensations latentes, et quelquefois pour produire des effets physiologiques très-frappants, comme lorsque, par exemple, sous l'influence d'une émotion imprévue, on voit une mère perdre son lait ou une personne blanchir en quelques heures.

Voilà donc deux idées qui ont été introduites dans la science des rapports de l'âme et du corps, par les recherches

combinées de la physiologie et de la psychologie contemporaines, et que nous pouvons considérer comme ayant la plus grande importance pour l'explication des faits émotionnels et passionnés : c'est d'abord que tous les phénomènes de l'âme qui se manifestent par le mouvement, ou, tout au moins, par quelque ébauche de mouvement, sont attachés d'une manière directe à l'activité propre du système nerveux ; et c'est ensuite que ce mouvement par lequel ils se manifestent provient d'une libération, c'est-à-dire d'une sorte de passage de la puissance à l'acte, de forces qui subsistent virtuellement dans les centres nerveux, soit de la vie personnelle et consciente, soit de la vie inconsciente et spécifique.

Mais, remarquons-le bien, si cette libération et cette diffusion d'énergie occupent évidemment une place très-considérable dans les passions, elles se produisent aussi dans la manifestation organique de tous les autres phénomènes de l'âme. Nous ne devons donc les considérer que comme des faits physiologiques d'une nature très-générale, très-indéterminée ; et, par conséquent, nous avons besoin d'approfondir davantage la question qui nous occupe, afin de découvrir maintenant quels sont les caractères plus spéciaux que cette libération d'énergie nerveuse présente, d'abord dans les émotions et les passions considérées ensemble, et ensuite, dans les passions proprement dites, considérées comme distinctes des émotions.

On peut dire d'une manière générale que ce qui distingue physiologiquement les émotions et les passions des autres phénomènes moins complexes, c'est qu'il se produit en elles une diffusion d'énergie nerveuse assez considérable pour constituer un échange d'activité entre divers centres nerveux, et pour susciter dans quelques-uns d'entre eux, à l'occasion de ce qui se passe dans d'autres, non-seulement une décomposition partielle de leur substance et une libération d'énergie potentielle, mais encore une réapparition d'états de conscience virtuellement contenus en eux. Ici nous

voyons apparaître une autre théorie contemporaine, due également aux efforts combinés de la physiologie et de la psychologie, et qui a peut-être une importance plus considérable encore que celles dont nous avons parlé tout à l'heure, pour la solution des problèmes qui concernent les rapports de l'âme et du corps, de l'organisme et de la conscience. Est-il besoin de rappeler ici que de systèmes le cartésianisme a vainement édifiés pour rendre compte de la corrélation si intime, si merveilleuse, qui existe entre les pensées ou les sentiments de l'âme, c'est-à-dire les états de conscience, et les mouvements du corps? La vanité de ces systèmes est si bien reconnue, et depuis si longtemps, qu'on a même pris l'habitude, à certains égards irréfléchie, de considérer le genre de problèmes qu'ils avaient la prétention de résoudre, comme le type achevé des choses inaccessibles à l'esprit humain. Et, cependant, sans vouloir prétendre le moins du monde que le mystère soit dissipé, n'est-il pas juste de dire que la philosophie de l'association a posé quelques principes qui préparent au moins la solution future de ces problèmes? D'après cette philosophie, il s'est établi à travers les temps une corrélation intime entre certains modes d'activité organique et les états de conscience qui en ont accompagné le développement; de telle sorte que quand ces modes d'activité sont devenus entièrement habituels, au point de s'accomplir d'une manière toute mécanique, et, par suite, tout inconsciente, ces états de conscience n'ont pas cessé pour cela d'être virtuellement impliqués en eux, et de pouvoir se reproduire toutes les fois que ces modes d'activité seront, ou violemment surexcités, ou, au contraire, troublés dans leurs conditions organiques. Ainsi des états de conscience accompagnent nécessairement toute surexcitation extraordinaire, toute altération un peu grave, de nos puissances actives, de nos habitudes naturelles ou acquises. Or, c'est là précisément ce qui a lieu dans les émotions et dans les passions. Si la colère ou la peur, par exemple, se manifestent à la fois par certains mouvements organiques et par certains

états de conscience, la raison en est que ces états de conscience ont accompagné le développement des puissances actives qui, dans l'état passionné, se manifestent par ces mouvements organiques. Toutes les fois donc que, par suite d'un échange d'activité entre divers centres nerveux, il se produit une surexcitation de ces puissances actives, les états de conscience qu'elles contiennent implicitement en elles se trouvent aussi surexcités; ou si, au contraire, ce sont les états de conscience qui ont été surexcités en premier lieu, il se produit une réapparition plus ou moins intense des puissances actives auxquelles ces états de conscience sont intimement liés. Tel est le fait capital dont Herbert Spencer et Darwin ont tiré un si grand parti dans leurs ouvrages sur l'expression des émotions. Ainsi, ce qui caractérise essentiellement une émotion, c'est que le courant d'énergie nerveuse, la diffusion d'activité motrice, qui en est la condition organique essentielle, ravive en nous, non-seulement des habitudes actives, mais encore des états de conscience très-nombreux, susceptibles d'évoquer dans la pensée de l'homme chez qui ils se reproduisent toute une série d'idées, d'images, de souvenirs, et, quelquefois, tout un passé de bonheur ou de souffrance.

Voilà ce que les théories contemporaines nous permettent de penser sur la nature générale des phénomènes physiologiques communs aux émotions et aux passions. Mais, maintenant, nous devons faire un pas de plus, si nous voulons déterminer d'une manière précise la forme spéciale que ces phénomènes présentent dans les passions proprement dites. Pour cela, nous allons avoir à reprendre, mais à un point de vue essentiellement physiologique, la distinction que nous avons établie précédemment entre les passions et deux catégories différentes d'émotions.

Nous avons expliqué, en effet, que, psychologiquement, les passions se distinguent d'abord d'un groupe d'émotions que nous avons appelées les émotions faibles. Cette différence, nous pouvons la résumer à peu près ainsi : les émotions faibles consistent, il est vrai, dans une réapparition

générale d'états de conscience ou de modes d'activité se rapportant à un objet déterminé ; mais cette réapparition est très-faible, et, en quelque sorte, tout idéale, tandis qu'au contraire dans les passions elle est fort énergique. En corrélation avec cette différence psychologique qui les sépare des passions, nous pouvons aussi déterminer avec vraisemblance la nature des phénomènes physiologiques qui accompagnent ces mêmes émotions faibles. Considérons, par exemple, la pitié qu'excite dans nos âmes le spectacle de quelque infortune. Cette émotion consiste physiologiquement en un échange modéré d'énergie nerveuse, qui se produit entre divers centres nerveux de la vie consciente et de la vie inconsciente, de manière à éveiller tout à la fois en nous certaines idées, ayant pour objet la représentation de la misère d'autrui, et aussi celle des vicissitudes de la vie qui nous exposent à éprouver nous-mêmes cette misère, et, d'autre part, certains sentiments, accompagnés d'un commencement de douleur physique, que nous caractérisons d'une manière expressive, quand nous disons que nos entrailles sont émues de pitié, ou encore quand nous reprochons à un homme inaccessible à la pitié de n'avoir point d'entrailles.

Nous avons reconnu ensuite que les passions ne se distinguent pas moins, au point de vue psychologique, d'une autre catégorie d'émotions qu'on peut nommer (sans d'ailleurs attacher à cette dénomination une valeur absolue) des émotions fortes, et cette différence est encore très-caractéristique ; c'est que, dans ces émotions fortes, il se produit un brusque déploiement d'activités potentielles, en vue de reconstituer, dans la mesure du possible, en face de circonstances périlleuses, l'équilibre nécessaire, soit à la conservation de notre existence, soit, tout au moins, à la réalisation d'un but que quelque instinct nous suggère avec une grande énergie ; tandis que, dans les passions, ce même déploiement brusque d'énergies potentielles se rapporte à une fin différente de celles que nous poursuivons dans les conditions

ordinaires et normales de l'existence. A la suite de cette distinction, nous pouvons aussi déterminer d'une manière générale ce qui se passe, au point de vue physiologique, dans cette seconde classe d'émotions. Il se produit en elles un échange à la fois très-énergique et très-rapide d'activité nerveuse entre un certain nombre de centres ; et cet échange d'activité a pour principal but de constituer promptement, par la relation qu'il établit entre les diverses parties de l'organisme, un équilibre puissant, qui nous permette de résister victorieusement aux causes de destruction.

D'après cela, nous pouvons comprendre au point de vue physiologique, comme nous l'avons compris déjà au point de vue de la psychologie, que les émotions, quels que puissent être d'ailleurs, dans certains cas, leurs excès, leurs dangers, leurs conséquences funestes, parfois mortelles, ne sont jamais en elles-mêmes absolument mauvaises. En effet, elles tendent toujours, quoiqu'elles n'y réussissent pas nécessairement, à maintenir ou au moins à rétablir en nous, dans la mesure du possible, l'harmonie avec le monde extérieur, et non moins avec le monde moral qu'avec le monde physique; et elles ne tendent pas moins à créer dans notre âme elle-même une sorte d'harmonie intérieure par la coordination qu'elles impriment à nos pensées, à nos sentiments et à nos actes, pour nous faire réaliser quelqu'une de nos fins naturelles. Nous l'avons vu tout à l'heure pour l'émotion de la pitié; on pourrait le prouver également pour toutes les autres émotions proprement dites. L'homme impressionnable, l'homme sensible, comme on disait au dix-huitième siècle, vit d'une vie à la fois plus intense et mieux équilibrée que tous les autres, précisément à cause de cette circulation intérieure d'énergie nerveuse, qui entretient en lui un continuel échange d'impressions et de pensées, et lui permet de se mettre en harmonie avec les choses, en même temps qu'il met toutes ses facultés en harmonie les unes avec les autres. Cela est frappant surtout dans les grandes émotions, qui, malgré la vive secousse qu'elles nous donnent, tendent réellement à produire en nous l'équi-

libre ; en effet, elles répartissent promptement l'énergie nerveuse partout où cela est nécessaire, et nous mettent ainsi en état de mieux supporter la souffrance et le péril, de leur opposer plus de surface, ou, tout au moins, lorsque le mal est inévitable, d'en atténuer en nous la conscience.

Mais il n'en est plus ainsi dans les passions. Sans doute, le fait physiologique essentiel reste toujours l'échange d'énergie nerveuse ; mais, au lieu d'avoir pour fin la conservation ou le rétablissement de notre équilibre ordinaire et normal, il se rapporte à la constitution d'un équilibre nouveau des forces, des tendances, des dispositions de notre nature. Tandis que les émotions ont toujours ou presque toujours leur cause réelle dans un ensemble de circonstances extérieures, physiques ou morales, auxquelles notre âme s'efforce de s'adapter promptement, les passions, au contraire (bien qu'elles puissent avoir leur cause apparente et occasionnelle dans certaines impressions extérieures), ont dans l'âme elle-même, dans une perversion de la pensée qui sera tout à l'heure expliquée, leur cause vraiment effective. Et cette perversion de la pensée, en proposant instantanément à notre activité une fin différente de ses fins naturelles et légitimes, a pour résultat de produire physiologiquement, entre les divers centres nerveux, un échange d'activité par suite duquel leur véritable subordination est affaiblie ou détruite, et remplacée par une subordination nouvelle ; d'où il résulte que tous nos mouvements, toutes nos pensées, se portent vers quelque fin mauvaise, ou du moins factice, en négligeant notre véritable destination. Ainsi, il y a dans les passions, comme élément physiologique essentiel, une altération spontanée de l'équilibre général de nos forces morales et physiques ; et cette altération a son principe dans une distribution anormale de cette activité nerveuse, qui, dans l'état ordinaire, s'échange régulièrement entre les divers centres, et qui, dans les émotions, est ou légèrement surexcitée ou énergiquement rétablie.

Mais il faut essayer encore d'expliquer d'une manière plus

complète cette perturbation que subit en nous, sous l'influence des passions, la diffusion naturelle de l'énergie nerveuse. Il faut surtout rendre compte de ce fait si curieux que, dans les mouvements passionnés, la diffusion ne se produit pas d'une manière libre, mais éprouve, au contraire, une sorte de contrainte, et ne se fait que dans un seul sens, dans une direction déterminée et exclusive. Nous allons peut-être y parvenir, en faisant encore usage d'une loi très-curieuse, découverte par la psychologie anglaise, et appliquée immédiatement à la théorie de faits qui étaient restés jusqu'ici très-mystérieux.

Nous avons vu, dans le livre précédent, que les passions peuvent être considérées comme étant, à certains égards, antagonistes des émotions. Quelques faits ont été cités à l'appui ; on peut en ajouter d'autres. Ainsi, par exemple, personne n'ignore que l'homme passionné (quelle que soit d'ailleurs la nature de la passion qui le domine) devient relativement insensible à la souffrance. Prenons d'abord un exemple très-vulgaire : dans une rixe entre gens grossiers, les coups de poing, souvent même les coups de couteau, s'échangent avec une rapidité et un acharnement extraordinaires ; le sang ruisselle sur les habits, inonde les visages ; et, malgré cela, dans l'ardeur de la lutte, on ne sent pas ces coups, ou du moins on ne les sent que dans la faible mesure nécessaire pour provoquer un surcroît d'excitation. Mais voici maintenant un tout autre exemple : l'homme passionné pour une idée, pour une cause qu'il croit juste et sainte, affronte sans hésitation les plus grands dangers ; il s'expose avec joie au martyre, il le subit avec enivrement, pour assurer le triomphe de cette cause. Son mérite n'est pas diminué par cette insensibilité relative, par cette anesthésie partielle ; car il ne sait pas qu'elle va se produire ; et, cependant, elle se produit presque toujours. Dans ce premier sens, nous l'avons déjà vu, la passion exclut l'émotion. Mais, d'autre part, il n'est pas moins certain que quelques émotions, déterminées et spéciales, se dé-

veloppent avec une singulière énergie dans chaque passion, et contribuent à lui donner sa physionomie à part. Ces deux propositions, qui semblent au premier abord contradictoires, sont susceptibles d'une explication physiologique assez simple.

Alexandre Bain a démontré, comme une sorte de corollaire de sa célèbre théorie de la diffusion, qu'il se produit continuellement, dans le cours de l'évolution individuelle ou collective des êtres sensibles, une *occlusion* partielle des canaux par où les courants nerveux, auxquels la sensibilité est attachée, peuvent se répandre dans l'organisme tout entier. C'est même ainsi qu'il explique l'habitude, et son excès, qui est la routine, et surtout ce singulier effet que produit l'habitude d'émousser les impressions agréables ou pénibles. Grâce à ce phénomène de l'occlusion, la conscience cesse d'accompagner certains actes, certains mouvements, qui se sont accomplis d'abord avec conscience, soit dans l'individu, soit dans l'espèce. Mais cette occlusion ne subsiste pas toujours au même degré ; elle peut, dans quelques circonstances, s'exagérer, et, dans d'autres, au contraire, se diminuer ; la conscience peut perdre du terrain d'un côté, et en regagner de l'autre. C'est là, croyons-nous, le double effet qui se produit dans la passion, et qui explique la coexistence en elle d'une insensibilité générale, et d'un développement excessif de la sensibilité dans quelques parties de notre nature. La passion étant définie au point de vue physiologique, l'excitation extraordinaire, anormale, morbide, d'une partie déterminée du système nerveux au détriment des autres, il en résulte que, sous son influence, des courants nerveux se répandent exclusivement dans certaines directions, et circulent dans certains canaux en délaissant les autres ; par suite l'occlusion est momentanément vaincue dans quelques parties de l'organisme, et momentanément créée dans le reste ; en d'autres termes, ces courants nerveux amènent une inconscience et une insensibilité relatives pour certains actes qui, dans l'état ordinaire, se font avec conscience, et, au

contraire, réveillent la conscience et la sensibilité qui ont dû accompagner autrefois, dans le cours de l'évolution, d'autres actes ordinairement inconscients pour nous. Ainsi la passion fait passer de la puissance à l'acte des dispositions virtuelles, qui ne se développent point chez l'homme, tant qu'il reste dans son état ordinaire ; par conséquent, elle suscite en lui des groupes de mouvements et d'états de conscience qui ne lui sont pas habituels, qui ne font point partie de sa nature, qui ont un caractère héréditaire, ou plutôt atavique ; et, à ce point de vue encore, on comprend qu'elle doit être définie par-dessus tout une perversion de nos instincts, une perturbation de notre nature. A cet ordre d'idées se rattachent toutes les remarques de Darwin et de Spencer sur ce fait si curieux que, dans les émotions énergiques et dans les passions, il se produit chez les animaux, et même chez les hommes, tout un groupe de mouvements et d'instincts, qui ont dû avoir un caractère habituel et naturel à une époque antérieure de l'évolution. C'est ainsi que, dans l'expression, même humaine, d'une violente colère, on retrouve une certaine ébauche des mouvements qu'accomplit un animal prêt à se jeter sur sa proie et à la déchirer.

L'élément physiologique des passions peut donc être résumé de la manière suivante : c'est la surexcitation extraordinaire de certains centres nerveux, ayant pour résultat de produire des courants nerveux sous l'influence desquels nous accomplissons des actes qui ne nous sont pas habituels, et nous sentons s'éveiller en nous des états de conscience et des dispositions instinctives, qui ne font point partie, au moins à ce degré, de notre véritable nature ; par là notre activité se trouve détournée de ses fins ordinaires et légitimes, et plus ou moins violemment altérée. Mais cette surexcitation extraordinaire de certains centres nerveux au détriment des autres exprime sous une forme matérielle, organique, la loi plus générale, la nécessité plus lointaine, de cette alternance et de ce rhythme que nous avons précédemment étudiés.

V

Quelle que soit l'importance des deux éléments qui viennent d'être examinés tour à tour, ce n'est évidemment pas en eux que se trouve l'essence dernière de la passion. S'il en était ainsi, la passion serait absolument fatale. Liée à des mouvements alternatifs d'exaltation et d'affaissement qui se produiraient d'une manière nécessaire dans l'évolution parallèle de la conscience et de l'organisme, elle envahirait tour à tour et quitterait nos âmes avec la même régularité que les vagues, quand elles se répandent sur le rivage à l'heure de la marée montante et s'en retirent avec le reflux; et les catastrophes qu'elle amène à sa suite dans le cours de la vie individuelle ou de la vie des peuples présenteraient la même périodicité, la même nécessité inexorable et froide, que les cataclysmes de la nature.

Évidemment, cela n'est pas ; et nous pouvons affirmer *à priori* que l'élément essentiel et vraiment ultime de la passion est un élément psychologique. Si l'on nous objecte qu'il y avait déjà en réalité une loi de l'âme dans ce que nous avons présenté plus haut comme l'élément métaphysique, nous ajouterons que l'essence dernière de la passion ne doit point être cherchée dans les régions obscures de la vie impersonnelle et instinctive, mais dans la partie la plus élevée de l'âme, ou plutôt du Moi, dans la même où réside le libre arbitre; et nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien la démonstration de cette vérité va être importante, puisqu'elle détruit immédiatement, et dans sa racine même, la thèse de la fatalité des passions.

Nous ne faisons d'ailleurs aucune difficulté de reconnaître que, tous les jours, soit dans la conversation, soit dans la langue littéraire, on appelle et l'on a parfaitement le droit d'appeler passions des états ou des mouvements de l'âme, dans lesquels il ne se produit rien de plus que les deux phéno-

mènes étudiés jusqu'à présent. Il nous arrive très-souvent de dire qu'un homme a été aveuglé, emporté, égaré par ses passions, et tout ce que nous voulons faire entendre, c'est qu'il a cédé sans réflexion, et presque sans conscience, à cette nécessité d'un rhythme naturel, à cette force du sang, que nous venons de décrire. C'est surtout en parlant de nous-mêmes que nous employons avec complaisance des expressions de ce genre ; nous aimons à attribuer notre conduite à l'influence des passions, d'abord parce que nous trouvons là une excuse facile pour nos égarements ou nos crimes, ensuite parce que nous croyons nous grandir à nos propres yeux, en nous représentant comme dominés par une force impersonnelle et irrésistible. Quoi qu'il en soit, la psychologie doit se montrer plus sévère, et ne reconnaître l'état passionné que dans les cas où l'individu s'associe par un élan personnel à l'impulsion primitivement subie.

Lorsque le trouble excité dans l'âme ne contient rien de plus que les éléments impersonnels examinés dans les chapitres précédents, il n'est point encore, à proprement parler, la passion, mais seulement une sollicitation intérieure, une *tentation* qui la prépare. Certes, nous sommes loin de dire que cette sollicitation intérieure n'est pas déjà une souffrance, et, par conséquent, si l'on veut s'attacher au sens étymologique du mot, une sorte de passion ; mais nous croyons du moins que ce n'est encore là que le premier degré du phénomène, et qu'une autre chose doit s'y ajouter pour constituer la passion elle-même. Or, quelle est cette autre chose ? Les stoïciens, qui ont proposé, comme nous l'avons vu plus haut, tant de formules profondes sur la nature de la passion, l'appelaient un consentement de l'âme ; et ils n'entendaient point par là le consentement passif de l'homme qui laisse faire ou qui s'abandonne, mais le consentement actif de l'homme qui s'associe, avec toutes les forces de sa nature, à l'impulsion éprouvée d'abord d'une manière fatale. A la suite de ce consentement, nous sommes vraiment en proie à la passion, parce que l'âme n'est plus seulement sollicitée par

une influence extérieure, elle est altérée en elle-même.

Mais quelle est au juste la nature de ce consentement? Très-simple en apparence, ce problème présente en réalité des difficultés sérieuses; car il ne suffit point de dire que la passion est une défaillance du moi. Dans cette partie la plus élevée de l'âme, que nous appelons le moi, l'analyse psychologique découvre encore plusieurs parties; elle y distingue d'abord la faculté de connaître l'idéal, et ensuite la faculté de s'attacher à lui et de le suivre. Quelle est celle de ces facultés dont la défaillance constitue les passions de l'âme? Est-ce la volonté? est-ce plutôt la raison?

Les stoïciens, tout en définissant la passion un consentement de la raison, c'est-à-dire une défaillance, et comme une abdication de notre faculté de concevoir l'idéal, ne séparaient point dans la pratique ce consentement de la raison de ce que l'on pourrait appeler plutôt le consentement de la volonté, et ils étaient conduits par là à méconnaître la différence très-considérable qui existe entre la passion et le vice.

Cette erreur était, dans leur doctrine, une dernière conséquence de celle que Socrate avait commise en confondant la vertu avec la connaissance du bien, le vice avec l'ignorance du devoir. Égarés par cette fausse conception, ils croyaient que l'obscurcissement de la notion du bien dans l'esprit amène nécessairement à sa suite un trouble de l'activité par laquelle nous tendons vers le bien, et que la défaillance de la volonté est inséparable de la défaillance de la raison.

Est-il nécessaire de s'arrêter bien longtemps à démontrer qu'il n'en est point ainsi? Le consentement de la volonté, qui donne naissance au vice, a pour caractère de laisser subsister dans toute sa plénitude, dans toute sa clarté, l'idéal du bien. En cessant de le suivre, nous ne cessons point de le voir et d'en reconnaître la suprême autorité. Nous avons conscience de nous en écarter librement, et par un choix réfléchi. Seulement, nous mesurons la distance qui nous

sépare de cet idéal ; nous nous rendons compte de la série d'efforts qu'il faudrait faire pour atteindre jusqu'à lui ; nous apprécions avec une singulière exactitude les sacrifices que nous aurions à nous imposer pour détruire en nous les habitudes égoïstes, les dispositions mauvaises, qui nous en tiennent éloignés, et pour en créer ou pour en affermir d'autres toutes contraires ; et, ce calcul fait, nous renonçons à la lutte, nous reculons. On peut dire, à la vérité, que, dans ce cas, nous cherchons ordinairement à nous faire illusion à nous-mêmes, à nous persuader que l'idéal est inaccessible, et que les autres hommes ne s'en approchent pas plus que nous. Mais ces efforts sont vains ; nous ne réussissons point à nous duper ; et, quelque désir que nous ayons de l'obscurcir pour excuser notre conduite, cet idéal que nous fuyons volontairement ne perd absolument rien de sa pure et sereine lumière.

En est-il ainsi dans la passion ? Qui oserait le prétendre ? Qui ne voit, au contraire, que, dans cet état, ce n'est pas précisément la volonté qui défaille, c'est plutôt la raison elle-même qui se trouble et qui vacille ? Chez l'homme passionné, et sous l'influence même de sa passion, l'idéal du bien s'obscurcit, s'altère, s'abaisse ; il en arrive graduellement à se confondre avec les fins subordonnées vers lesquelles se dirige notre activité pervertie. Nous finissons par croire que l'objet de notre passion est, en effet, le bien suprême que nous devons poursuivre avec toutes nos forces ; nous cédons à la tyrannie de l'idée qui nous domine, de l'instinct qui nous entraîne ; nous ne vivons plus que par cette idée, que par cet instinct ; nous lui soumettons notre nature tout entière. C'est un consentement de l'âme, sans doute ; mais de quelle partie de l'âme ? On voit que c'est un consentement de la raison plutôt que de la volonté.

Et, cependant, gardons-nous maintenant d'aller trop loin, de tomber dans un excès contraire, et, après avoir montré que la passion n'est point le vice, de l'identifier avec d'autres états de l'âme, dont elle n'est pas moins distincte.

Il y a, en effet, des états de l'âme qui ont pour principe ce que l'on pourrait appeler un consentement, une défaillance, de la raison seule, sans que la volonté y soit aucunement impliquée. Dans ces états, ce n'est pas l'homme qui se sépare librement de l'idéal ; c'est plutôt la lumière même de l'idéal qui s'obscurcit et qui se voile, sans que la volonté puisse rien faire pour lui rendre son éclat. Dès lors, la raison, séparée du pouvoir actif qui lui est intimement uni dans la constitution normale de notre nature, ne peut, au milieu de ses égarements, faire effort pour se ressaisir et se reconstituer elle-même. Les désordres qui se produisent en elle sont alors généralement irrémédiables. Le plus grave de ces désordres, c'est l'aliénation, c'est la folie ; nous en avons déjà parlé ; nous avons montré en quoi il diffère de la passion ; nous n'y reviendrons pas ; mais il peut être utile de dire quelques mots d'une autre forme, moins excessive, moins absolue, de cette défaillance de la raison ; elle donne naissance à un état de l'âme, moins grave que la folie, mais plus persistant que la passion, à cause qu'il provient de la déviation du raisonnement, plutôt que de la surexcitation passagère d'un instinct : c'est la conviction erronée.

Son rôle est très-considérable, non-seulement dans la vie individuelle, mais aussi dans l'histoire. Beaucoup de crimes que l'on attribue à la passion, et particulièrement au fanatisme, ne proviennent en réalité que de la conviction erronée. Il est facile de s'en convaincre, en songeant au caractère froid et calme de la résolution qui en a été le principe, et en se rappelant aussi que les auteurs de ces actions coupables ont été absolument inaccessibles au remords, et se sont considérés jusqu'au dernier moment comme des héros ou des martyrs. En analysant quelques-uns de ces exemples historiques, on verrait que le point de départ de la conviction erronée se trouve le plus souvent dans l'éducation, surtout lorsque cette éducation a été toute doctrinale, toute syllogistique, et a développé à peu près exclusivement chez ceux qui l'ont reçue la faculté de suivre

un principe jusque dans ses dernières conséquences, et avec une ardeur de déduction telle, que l'on s'attache à ces conséquences aussi absolument qu'au principe lui-même. Qu'un homme ait reçu, par exemple, une éducation fondée sans partage sur ce principe, que le salut éternel des âmes est le but unique auquel doit se rapporter, non-seulement l'administration des états, mais encore la conduite privée de chaque individu ; cet homme pourra être conduit à penser, avec une conviction absolue, que si un prince, en inclinant vers le schisme ou l'hérésie, compromet le salut de ses sujets, on a, non-seulement le droit, mais le devoir de le tuer, parce qu'il vaut évidemment mieux qu'un seul homme soit atteint dans sa vie matérielle, que si des millions d'âmes, dans une longue suite de siècles, étaient condamnés à la mort éternelle. Souvent aussi, la conviction erronée a sa source dans le spectacle des malheurs contemporains, dans l'indignation contre l'injustice triomphante ou la cruauté inassouvie. C'est le cas si souvent discuté de Charlotte Corday. A force de voir périr tant de victimes innocentes, et de se dire qu'un seul homme est cause de tant de sang répandu, de tant d'espérances brisées ; que cet homme d'ailleurs est une bête féroce, qui tue sans discernement et par manie ; on en vient à méconnaître la valeur absolue de ce précepte : *tu ne tueras point,* et à croire, avec la conviction la plus entière et la plus sereine, qu'on a le droit, si l'on sent au fond de son cœur le mépris du danger et de la mort, de prendre le rôle de justicier, surtout lorsque ce rôle de justicier apparaît en même temps comme celui de libérateur. Il y a évidemment dans tous les faits de ce genre un état mental des plus curieux, qui n'est point la passion, puisqu'il est parfaitement calme, et qui n'est point la folie, puisqu'il est parfaitement lucide ; et cet état mental, nous ne pouvons le bien définir qu'en répétant ce que nous avons dit tout à l'heure : c'est un consentement, une défaillance, un abaissement de la raison, qui, cédant à l'obsession de certaines idées, de certains sentiments, se détache de l'absolu, son unique et véritable

objet, cesse de l'apercevoir avec la netteté ordinaire et de trouver en lui une règle infaillible pour ses actions.

La conviction erronée est cependant guérissable par des moyens purement intellectuels, par le raisonnement, par l'appel au bon sens, par la méthode. Il faut quelquefois, pour en triompher, reprendre comme en sous-œuvre toute l'éducation d'un homme, et le soumettre à des influences toutes différentes de celles qu'il a subies jusqu'à présent ; à ce prix, néanmoins, le succès peut être obtenu. Mais, lorsque cette défaillance de la raison devant l'obsession tyrannique d'une idée ou d'un instinct franchit un nouveau degré, ce n'est plus seulement la conviction erronée ; c'est la conviction délirante, base de la folie ; et la conviction délirante ne se guérit plus, au moins par la seule action de l'intelligence.

Tels sont les états de l'âme auxquels donne lieu la défaillance de la raison elle-même, par opposition au vice, qui est plutôt la défaillance de la volonté. Or, la passion n'est ni le vice, ni la conviction erronée ou délirante. Elle est aussi un consentement de l'âme aux sollicitations qui l'assiégent, mais un consentement dans lequel la raison et la volonté tiennent à peu près une place égale ; c'est une défaillance de la raison, mais dans laquelle la volonté intervient, tantôt pour la précipiter et tantôt pour l'arrêter ; c'est un obscurcissement de l'idéal, mais un obscurcissement qui peut toujours être dissipé par un effort intérieur et laisser reparaître la pleine lumière.

Aussi est-il extraordinairement difficile d'exprimer ce caractère mixte de l'élément psychologique de la passion. Quand on l'essaie, on se sent glisser malgré soi vers des formules qui semblent aussi prétentieuses que paradoxales et contradictoires. On craint de s'égarer dans la logomachie. Rappelons-nous, par exemple, Schelling essayant de définir l'absolu, et parlant d'une activité aussi impassible que le repos le plus parfait, et d'un repos aussi actif que la plus haute activité. Ce sont des choses de ce genre que, malgré

soi, on est amené à dire, quand on veut exprimer l'insaisissable et mystérieuse essence de la passion dans l'âme, ou plutôt dans le moi.

Oui, il faut concevoir un consentement de l'âme d'une nature telle, que l'âme s'y sépare d'elle-même, et, tout ensemble, y reste attachée à elle-même ; ainsi, d'après une comparaison familière aux alexandrins, le rayon se détache de l'astre, et, en même temps, il lui reste, d'une certaine manière, suspendu. C'est une défaillance dans laquelle nous restons continuellement capables de nous reprendre nous mêmes ; c'est un évanouissement dans lequel persistent sous une certaine forme la conscience et la volonté ; c'est un déchirement sans rupture ; c'est une scission tout intérieure, dans laquelle les parties qui se séparent restent en même temps unies d'une manière transcendante et mystérieuse.

Dans le vice, l'âme se sépare pleinement et volontairement de l'idéal, qui demeure tout entier dans ses hauteurs inaccessibles ; dans la folie, elle ne se sépare point de son idéal, mais elle l'entraîne avec elle jusque dans ses égarements les plus douloureux ; dans la passion, elle se dédouble, pour ainsi dire : par une partie d'elle-même, elle se sépare de l'idéal, et, par une autre, elle lui reste indissolublement unie. Les stoïciens, nous l'avons vu, exprimaient tout cela dans leur profonde formule : la raison en désaccord avec elle-même, *ratio secum discors*. Ce qui explique, en effet, les agitations de la passion, les mouvements contraires qu'elle suscite en nous, c'est que l'âme y a, tout à la fois, la conscience d'une dualité qui se produit en elle, et la conscience non moins vive d'une certaine permanence de son unité, ou, au moins, d'une possibilité continuelle de son rétablissement. N'hésitons pas à éclairer cela par un rapprochement qui ne pourrait paraître puéril qu'à des esprits superficiels : il y a une analogie saisissante entre l'idée psychologique de la passion dans l'homme et l'idée religieuse de la Passion divine.

Si le divin Crucifié, à l'heure où commencent pour lui les

angoisses du sacrifice, est purement et simplement Dieu, on ne comprend point sa passion ; s'il n'y a en lui que la conscience absolue, et non la conscience finie de la nature humaine, il peut bien être dans la situation où l'homme souffrirait, mais on ne comprend pas qu'il souffre réellement, ni les tortures physiques, ni les tristesses morales.

Si, au contraire, il a tellement dépouillé la nature divine qu'il n'y ait plus en lui que la nature de l'homme, la conscience finie, il souffre réellement, au sens humain du mot; il sent les clous dans ses mains et dans ses pieds ; il sent dans son côté la pointe de la lance ; mais il souffre ce qu'ont souffert, avant et après lui, tous les hommes qui se sont sacrifiés pour la vérité et pour la justice, et il n'y a rien de plus dans le martyre divin que dans le martyre de tant de fondateurs de la civilisation et de tant de héros de la liberté. Or, cette souffrance, si grande qu'elle soit, ne correspond évidemment pas à la compréhension totale de l'idée chrétienne de la passion divine.

Cette passion est quelque chose de plus, et elle tient essentiellement au mystère de l'Homme-Dieu. Elle est la souffrance, l'indicible souffrance, attachée, non aux mutilations de la chair ou aux inquiétudes de l'esprit, mais à ce dédoublement de la personnalité, qui, d'un côté, infinie et glorieuse, est, de l'autre côté, par un mystérieux déchirement, finie et humiliée.

C'est en cela aussi que consiste essentiellement la passion dans l'homme; elle est une contradiction douloureuse par laquelle, tout en restant un être raisonnable, l'homme permet à sa raison de s'abaisser, de s'égarer, de se nier elle-même, et d'admettre momentanément comme rationnelles les agitations d'une nature désordonnée et aveugle.

Précisément parce qu'elle est ainsi, dans son essence dernière, une contradiction intérieure, la passion, au moins dans son origine, est inséparable d'un état d'inquiétude et d'angoisse; elle est troublée jusque dans ses plus grandes ivresses par une protestation qui sort du fond même de l'âme;

point de repos pour l'homme que la passion commence à envahir ; car, s'il résiste, il souffre d'être séparé de ce bien qu'il confond momentanément, par une défaillance de sa raison, avec le bien suprême et idéal ; et, s'il cède, il souffre de se sentir séparé, par son libre choix, de l'idéal véritable et absolu, et il est livré à une agitation vague, qui, bientôt, lorsque la première effervescence sera calmée, apparaîtra sous la forme du remords.

Voilà l'essence dernière de la passion, et, pour en expliquer la nature générale, nous n'avons plus rien à chercher au delà de cet élément psychologique, qui exprime en elle la part considérable de l'activité personnelle. Mais, de ce que cet élément psychologique est le dernier, il n'en résulte pas qu'il soit simple. Nous allons voir, au contraire, en lui appliquant à son tour l'analyse, qu'il se développe à travers deux phases bien distinctes. Il y a une sorte d'évolution intérieure des faits passionnés, et cette évolution contient deux moments. Dans le premier, la passion n'est encore que ce déchirement intérieur, cette contradiction douloureuse, que nous venons de décrire ; elle reste alors concentrée en elle-même ; et, si elle n'est pas inactive (car, dans ce moment-là surtout, elle consiste dans une grande agitation de pensées), du moins elle est impuissante au dehors. Mais, après le déchirement, il y a la chute ; et, dans cette seconde phase, la passion est, au contraire, souverainement agissante, parce qu'elle entraîne avec elle, dans la direction qu'elle a choisie, toutes ces forces physiques et morales que la raison avait précédemment groupées et solidement reliées les unes aux autres. Non-seulement la passion est alors essentiellement agissante, mais encore il semble qu'il y ait dans son activité, dans sa puissance, quelque chose d'illimité, d'*infini*. On sait qu'elle décuple, dans certains cas, nos forces physiques ; mais combien n'augmente-t-elle pas surtout l'intensité de nos forces intellectuelles et morales ! Elle nous rend capables des entreprises les plus audacieuses, quelquefois même les plus insensées, et elle nous y fait réussir ; comme la foi,

qui est, en dernière analyse, une des plus grandes passions, elle soulève les montagnes ; par elle, nous affrontons tous les périls, nous renversons tous les obstacles qui nous séparent du but poursuivi ; et c'est en cela surtout que consiste son caractère essentiellement dramatique.

Si nous avions à faire ici une étude littéraire, et non une étude exclusivement psychologique des passions, il nous serait facile de montrer que les descriptions générales qui en ont été faites par les grands peintres du cœur humain consistent presque toutes à mettre en lumière l'un ou l'autre de ces deux aspects qu'elles présentent tour à tour. Les uns ont excellé à décrire les tourments intérieurs de la passion, les luttes qu'elle nous fait soutenir contre nous-mêmes, les vaines agitations qu'elle nous cause ; ils nous montrent l'homme passionné se consumant lui-même dans ses incertitudes, gaspillant sa vie dans une perpétuelle hésitation entre le devoir et le désir, et passant tour à tour par les états de conscience les plus contradictoires et les plus excessifs, sans pouvoir jamais se reposer dans le calme et la sérénité d'une vie maîtresse d'elle-même et consciente de sa propre fin. Les autres nous dépeignent plutôt la puissance des passions, puissance généralement funeste, subversive, affolée, mais irrésistible, et qui ne s'arrête plus dans ses destructions jusqu'à ce qu'elle ait fini par se consumer et se détruire elle-même. Nous voyons dans leurs œuvres l'homme qui est en proie à la passion, misérablement dominé par une idée unique, ne vivant que par elle, lui consacrant tout ce qu'il a de force, et dépensant pour la réalisation de la fin, souvent illusoire ou mauvaise, qu'elle lui suggère, toutes les facultés, tous les dons, qu'il avait reçus de la nature pour faire le bien ou pour être utile à ses semblables.

Mais voilà précisément ce qu'il nous reste à expliquer au point de vue de la psychologie ; c'est cette puissance, et, comme nous l'avons dit tout à l'heure, cette puissance à certains égards infinie, que la passion acquiert dans sa chute même, et qui se manifeste d'une manière d'autant plus in-

tense que cette chute, c'est-à-dire cette séparation volontaire d'avec l'idéal, est plus profonde ; comme s'il y avait une mystérieuse analogie avec la loi qui régit la chute dans le monde de la matière. D'où vient donc cette puissance ? Comment donc se fait-il que, souvent, elle semble égaler, sinon surpasser, la puissance de la volonté elle-même ? Voilà surtout ce qu'il importerait de bien expliquer. Car, si la scission de l'âme dans la passion, est déjà un fait remarquable, on pourrait dire à la rigueur, et non sans vérité, qu'il y a une scission du même genre au fond de tout acte de conscience, de tout fait psychique. Mais, qu'à la suite de cette scission, toutes les forces de notre être, toutes nos énergies physiques et morales, toutes les puissances, non-seulement de l'instinct, mais même de la volonté, passent, par une sorte de *défection*, du côté que la passion leur signale, et qu'enfin, suivant la forte expression de Nicole, ce ne soit plus la raison qui se serve des passions, mais les passions de la raison ; voilà ce qu'on ne saurait trop désirer de comprendre.

Nous allons le comprendre en effet, mais non sans une digression apparente ; car la question est beaucoup plus difficile et beaucoup plus complexe qu'elle ne semble l'être au premier abord. La défaillance par laquelle la raison s'éloigne de l'idéal est en réalité une déviation de la faculté par laquelle nous connaissons et déterminons les fins de notre activité. Mais, pour comprendre en quoi peut consister la déviation de cette faculté, il faut d'abord s'être fait une idée exacte de cette faculté elle-même. Or, il s'en faut de baucoup (et nous allons nous en convaincre rapidement) que tous les philosophes aient été d'accord sur ce sujet fort délicat.

Deux opinions, diamétralement opposées, ont été émises sur cette question, et toutes les deux ont aujourd'hui encore des partisans convaincus.

La première est celle de Platon ; elle consiste à prétendre que l'activité par laquelle l'homme s'élève jusqu'à ses véritables fins est une activité purement contemplative, qui les

lui fait découvrir hors de lui-même, comme des idées, comme des essences, comme des formes éternelles et immuables de l'absolu. Il connaît ces fins par sa raison, et il les poursuit par sa volonté ; mais il ne les fait en aucune manière ; elles subsistent en elles-mêmes ; l'homme s'en approche ou s'en écarte librement ; mais, quand il s'en approche, il n'ajoute rien à leur dignité et à leur valeur, de même que, quand il s'en éloigne, il n'enlève rien à leur caractère obligatoire et absolu ; lors même que tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les pays, leur refuseraient leur assentiment, elles n'en resteraient pas moins les véritables fins de la nature humaine, ou plutôt de toute activité raisonnable ; et elles n'en continueraient pas moins de briller du même éclat dans le ciel intelligible.

Ce premier système, qu'on pourrait définir le système de l'objectivité, a pour caractère de placer l'absolu en dehors de la volonté et de la raison humaines. Toutefois, il reconnaît au moins dans cette volonté et dans cette raison une image de l'absolu ; car il faut bien qu'il y ait dans l'âme de l'homme quelque chose de semblable aux idées, pour qu'elle reconnaisse l'obligation où elle est d'y conformer sa conduite, et même qu'elle se porte spontanément vers elles par un désir inné.

Mais il s'est trouvé d'autres philosophes pour soutenir, au contraire, que l'activité par laquelle l'homme s'élève à ses fins est plutôt une activité créatrice ; il ne voit pas ces fins au dehors de lui, comme des choses étrangères, comme des nécessités d'un ordre supérieur et d'une nature tout idéale ; il les fait, il les pose en lui-même ; il les détermine, d'une manière vraiment autonome, et comme l'expression de sa propre nature. Son devoir n'est point de se conformer à un modèle extérieur ; c'est plutôt d'être *soi*, mais de l'être d'une manière pleine et entière, en se dégageant de toute servitude, de toute hétéronomie. La volonté trouve en elle-même sa règle ; elle n'a point à réaliser d'autre forme que la sienne propre. La fin suprême, ou plutôt l'unique fin qu'elle

poursuit (car toutes les autres s'y ramènent), c'est de se posséder et de se réaliser elle-même. On reconnaît dans ces propositions une théorie qui se trouve en germe dans Aristote, mais à laquelle Kant a donné sa formule définitive.

C'est le système de la pure subjectivité. Si la conception précédente plaçait trop exclusivement l'absolu en dehors de l'homme, celle-ci a le tort bien plus grave de le concentrer, d'une manière paradoxale et souverainement orgueilleuse, dans notre nature, si imparfaite et si chétive. Elle méconnaît, à tout le moins, que, s'il y a quelque chose d'absolu dans la volonté et la raison humaines, cet absolu a du moins son principe en dehors de lui-même, et dans un lien substantiel qui l'unit à l'absolu véritable.

Cela posé, nous allons voir apparaître deux erreurs psychologiques et morales toutes contraires, qui sont impliquées dans l'un et l'autre système.

En effet, le système de la subjectivité aboutit, en dernière analyse, à considérer, sinon comme également légitimes aux yeux de la morale, au moins comme également infinies en soi, les deux formes de l'activité par lesquelles l'homme se porte tantôt vers sa véritable fin, qui est le devoir, tantôt vers des fins subordonnées, telles que l'intérêt et le plaisir ; en d'autres termes, il considère comme égaux en soi l'élan de l'activité rationnelle et celui de l'activité passionnée. Du moment, en effet, que l'homme détermine ses propres fins par une activité absolue qui réside en lui, peu importe qu'il fasse un bon ou un mauvais usage de cette puissance ; elle n'en reste pas moins également absolue, dans quelque sens qu'elle agisse ; l'absolu ne se trouve pas moins dans l'élan vers le mal, que dans l'élan vers le bien ; et, d'ailleurs, qui déterminera le bien et le mal ? Quelle raison osera s'imposer à une autre raison, et s'attribuer ainsi une valeur objective ?

Le système de l'objectivité échappe totalement à ce reproche. Il résulte, en effet, des principes de ce système que, quand l'homme se dirige vers le bien, il obéit à une sorte

d'attraction que l'absolu, que l'infini divin, exerce sur lui ; et, dès lors, il n'est pas étonnant qu'il y ait quelque chose d'infini dans son activité elle-même, et dans l'élan qui lui est imprimé. Mais il en résulte aussi que notre activité doit, au contraire, avoir toujours une forme essentiellement finie, et, par suite, évidemment faible, heurtée, hésitante, toutes les fois qu'elle se porte vers le mal, qu'elle se dirige vers des fins illégitimes ou subordonnées ; en d'autres termes, toutes les fois qu'elle n'est point rationnelle, mais passionnée. Par conséquent, on voit se dessiner l'erreur psychologique particulière à ce système : il n'explique pas le caractère d'infinité apparente qui se manifeste dans les élans de la passion, et qui semble quelquefois l'emporter sur celui des résolutions volontaires ; il ne rend point compte, en un mot, de l'élan de la passion et de l'intensité extraordinaire de mouvement qui se manifeste en elle, précisément parce que, comme nous l'avons vu tout à l'heure, elle est une chute ; il ne fournit point une explication suffisante des emportements, des ardeurs, de l'irrésistibilité de la passion.

Une théorie intermédiaire va nous fournir l'explication désirée : c'est la théorie, à la fois si ingénieuse et si profonde, de Malebranche.

D'après ce philosophe, il n'y a, en réalité, dans le cœur de l'homme qu'un seul amour : l'amour divin ; et, par suite, qu'une seule inclination, un seul élan : l'inclination qui nous dirige vers le Bien, l'élan qui nous emporte vers l'infinie et éternelle perfection. Mais cet unique amour, qui a pour objet l'Infini, nous avons le pouvoir de l'arrêter sur des objets finis ; cette unique inclination, qui se rapporte inconsciemment à Dieu, nous avons le pouvoir de la faire dévier d'une manière consciente vers quelqu'un de ces biens essentiellement imparfaits, qui ne méritent point par eux-mêmes nos hommages, puisqu'ils ne sont que des créatures, et qui, pourtant, fascinent notre imagination, parce qu'ils portent en eux une image de la perfection infinie, un reflet de la suprême Beauté à laquelle ils doivent l'existence.

Ainsi, la fin véritable de l'homme lui est imposée d'une manière objective, et, en ce sens, on ne peut pas dire que l'homme se donne à lui-même la fin à laquelle son activité se rapporte ; mais, en même temps, l'homme possède le pouvoir intérieur, subjectif, de se créer à lui-même des fins, qu'il confond, par un égarement de son esprit, avec sa fin véritable et seule légitime ; et il le fait par une limitation volontaire, par une libre détermination, de cet élan naturel qui l'emporte vers son créateur. De la sorte se trouvent conciliées les deux théories contraires que nous avons exposées tout à l'heure. L'activité par laquelle nous soumettons notre conduite à certaines fins apparaît tout à la fois comme intuitive et comme créatrice, comme venant de Dieu et venant de l'homme, comme exprimant la nécessité et comme exprimant aussi la liberté.

Mais alors il va nous être facile de comprendre le caractère infini que présente, au moins en apparence, l'activité passionnée. C'est qu'en effet entre l'activité de la raison et celle de la passion la différence n'est pas à tous égards aussi absolue qu'on serait tenté de le croire au premier abord. Lorsque nous suivons jusqu'au bout l'élan de désir et d'amour qui nous emporte naturellement vers Dieu, notre activité est rationnelle ; quand, au contraire, nous l'arrêtons sur les créatures, ou, du moins, quand nous aimons les créatures plus qu'elles ne méritent d'être aimées et plus que Dieu ne les aime, notre activité est passionnée ; voilà la différence. Mais voici maintenant l'analogie : c'est que le mouvement de l'activité passionnée est, au fond, le même que celui de l'activité rationnelle ; c'est toujours, dans un certain sens, le mouvement divin de l'amour ; et, bien que nous l'enfermions dans une forme finie, il n'en reste pas moins infini en soi, dans son principe, dans son essence. Lors donc que l'homme, livré aux aveuglements de la passion, s'arrête plus qu'il ne le devrait sur un objet indigne de son affection, l'amour qu'il porte à cet objet, quelque illégitime qu'il soit (puisque c'est un vol fait à Dieu et une idolâtrie),

n'en est pas moins ce même amour infini dont les élans s'adressent inconsciemment à Dieu lui-même. Ainsi, l'intensité de l'amour passionné et profane est égale à l'intensité de l'amour raisonnable et divin. Lorsqu'une fois la passion s'est donné à elle-même son objet, si infime qu'il puisse être, elle se porte vers lui avec toutes les énergies rassemblées d'une activité qui, en soi, est infinie, et dont l'infinité apparaît d'une manière d'autant plus saisissante, qu'elle fait contraste avec l'imperfection, l'indignité, l'abjection même de son objet.

La force qui se déploie dans les passions est donc une force très-considérable, au point même qu'on peut, à certains égards, la déclarer infinie. Mais faut-il en conclure que la passion soit irrésistible, qu'elle soit fatale? Sans étudier ici la question à un point de vue moral, nous sommes en mesure de comprendre que cette conclusion serait absurde, et en contradiction flagrante avec les prémisses dont on essaierait de la faire sortir. Ceux qui soutiennent la thèse de la fatalité des passions entendent que la force des passions est une force étrangère au moi; et il y a bien, en effet, dans les passions, comme leur première cause, une force de ce genre; mais cette cause n'est pas déterminante, elle n'est qu'occasionnelle ; nous l'avons définie plus haut une sollicitation, une tentation ; elle sollicite, en effet, la passion à se produire, mais elle n'est point la passion elle-même. Qu'est-ce donc qui constitue la force véritable de la passion? C'est, en dernière analyse, la force même du moi, lorsqu'à la suite de cette scission intérieure, que nous avons étudiée plus haut, et de la chute qui en a été la conséquence, elle se porte dans une direction contraire à celle qu'elle devrait suivre. La passion doit donc, sinon toute sa force, au moins la partie la plus considérable de cette force, et la seule qui nous apparaisse comme infinie, au moi lui-même, et à cette puissance absolue de détermination dont le moi a été doué. Comment la passion serait-elle irrésistible, comment serait-elle fatale, quand elle emprunte précisément

à la liberté elle-même cette force qu'on prétend invincible?

Dans la passion, nous ne sommes point subjugués irrésistiblement par le mérite, par la beauté, par l'attrait des choses; il faut bien plutôt dire que nous faisons nous-mêmes cet attrait par le mouvement déréglé, mais libre, de notre amour. Nous faisons nous-mêmes, au moins en très-grande partie, le mérite de notre idole,

Et sa beauté pour nous, c'est notre amour pour elle.

A ce point de vue, nous comprenons déjà que la passion ne doit pas, ne peut pas être fatale, et que, si elle nous semble telle, c'est par suite d'une confusion psychologique de la plus haute gravité, ou, très-souvent encore, d'une illusion que notre faiblesse et notre lâcheté nous suggèrent. Mais nous pouvons nous affermir encore dans cette idée, en réfléchissant sur ce que nous avons dit plus haut : la passion est, par-dessus tout, un déchirement qui se produit dans l'âme, une scission du moi, et cela n'est pas moins vrai dans la seconde phase que dans la première. Or, il suffit d'approfondir le sens de ces expressions, pour comprendre que la passion est contenue, comme un principe de dualité transitoire dans l'unité même du moi; elle est comme enveloppée en nous; et, pour en triompher, pour la détruire, pour l'étouffer en quelque sorte, nous n'avons qu'à revenir à nous-mêmes, et à reformer, par un énergique effort de conscience, l'unité, un moment compromise, de notre être.

Les explications qui viennent d'être données nous paraissent justifier suffisamment toutes ces belles et profondes formules que nous avons empruntées au stoïcisme: le consentement, la défaillance, le déchirement de l'âme, etc. Elles justifieraient également les autres; celle-ci, par exemple : la passion est une dissolution. Rappelons-nous bien en quoi consiste surtout l'unité de l'âme. Elle consiste dans un effort, dans une tension, par laquelle diverses activités, qui

ont chacune leur fin particulière, sont rapportées à une fin suprême, qui, seule, a une valeur absolue. Tant que la raison et la volonté conservent en nous toute leur force, nous ne permettons pas à ces fins particulières, le plaisir, par exemple, ou même tel ou tel plaisir particulier, de s'imposer à nous et de nous guider notre conduite, en diminuant l'intensité de l'effort par lequel nous rapportons tous nos actes à notre fin suprême, le devoir. Quand, au contraire, la volonté et la raison fléchissent, aussitôt telle ou telle fin subordonnée reprend en nous la prépondérance, et, nous assiégeant d'illusions, arrive à se faire confondre par nous avec notre fin suprême. Mais alors tous les liens par lesquels le moi retenait dans l'obéissance les diverses forces de l'instinct se relâchent et s'affaiblissent. Après que l'une d'entre elles nous a un moment imposé sa prépondérance, toutes les autres essaient d'en faire autant ; et se mettant en lutte contre leurs propres intérêts, non moins que contre la raison, elles nous réduisent à un état de conflit, de guerre intestine, dans lequel nous sommes sans cesse mécontents de nous-mêmes, parce que vingt tyrans nous pressent et nous sollicitent à la fois, et que nous ne pouvons satisfaire l'un sans irriter tous les autres. Il nous devient impossible de garder aucune stabilité, aucun calme, aucune paix intérieure, parce que nous sommes en proie à des désirs opposés qui se contrarient mutuellement : *Pugnant proposita cum propositis, vota cum votis.* Voilà bien la dissolution de l'âme.

Supposons maintenant que (comme il arrive, d'ailleurs, le plus souvent dans les passions) une de ces finalités d'ordre inférieur que nous savons être contenues potentiellement dans l'activité de l'âme, se ravive avec assez d'énergie pour dominer toutes les autres et s'imposer seule à notre activité ; elle aura pour effet de donner à l'âme un certain équilibre, différent de celui qu'elle aurait sous l'influence de la raison, mais qui enfin lui conservera une certaine unité. Dans ce cas, l'état de l'âme passionnée ne sera

plus, comme tout à l'heure, la dissolution ; mais ce sera, du moins, pour employer encore une expression assez familière à la philosophie antique, une altération ; et comme, dans cette altération, l'équilibre nouveau établi entre les puissances, les dispositions, les habitudes de l'âme, laissera sans emploi ses facultés supérieures, nous pourrons l'appeler une diminution de l'âme. N'est-ce point là évidemment l'état auquel l'âme est réduite par toutes ces passions brutales qui nous enlèvent notre caractère d'homme, et ne laissent plus subsister en nous que l'animalité, avec ses instincts tout matériels?

Ici pourtant nous voyons apparaître une question très-intéressante ; et, bien que son étude ne doive nous occuper d'une manière suivie que dans le chapitre prochain, nous ne pouvons l'écarter entièrement. N'est-il pas possible, nous dira-t-on, que l'homme se porte quelquefois par le mouvement de la passion, non vers des fins moins parfaites que celles qui lui sont proposées par l'état présent de la civilisation, mais, au contraire, vers des fins supérieures, auxquelles l'humanité ne s'est point élevée encore, et dont il commence seulement à entrevoir la haute valeur, plutôt par le pressentiment d'un instinct rationnel que par un jugement de la raison elle-même? Oui, sans doute ; cela est possible, ou, plutôt, cela est ; nous aurons bientôt occasion de l'établir. Mais, même dans ce cas, la passion est encore susceptible d'être exprimée par les dernières formules psychologiques dont nous venons de faire usage. Elle est une dissolution ; car, pour qu'un équilibre meilleur, une disposition plus parfaite de ses éléments, puisse se produire, il faut qu'elle reçoive une secousse qui affaiblisse, ou même qui détruise entièrement son équilibre actuel. Elle est aussi une altération, mais heureuse et salutaire, à la suite de laquelle l'âme aura une forme plus complexe et sera plus voisine de sa perfection idéale.

Mais ne nous écartons pas de notre sujet présent ; ne considérons encore les passions que comme des désordres de

l'âme, et, par conséquent, comme des choses essentiellement mauvaises. Nous voyons qu'en dernière analyse ce qui leur donne naissance, c'est un affaiblissement volontaire, et parfaitement libre, de l'âme, du moi, considéré dans ce qu'il a de plus intime et de vraiment absolu ; c'est une détente de cette énergie qui en constitue l'essence la plus haute. Mais quelle est la nature de cette énergie? C'est ici peut-être que nous allons trouver la conciliation dernière des idées précédemment exposées. La passion, avons-nous dit, n'est pas simplement, comme le vice, un consentement de la volonté ; elle n'est pas non plus, comme la conviction erronée ou la conviction délirante, un simple consentement de la raison ; mais elle est à la fois une défaillance de la raison et une défaillance de la volonté, un obscurcissement de l'idéal et une diminution de l'activité. Or, pour qu'elle soit à la fois ces deux choses, il faut qu'il y ait en nous une puissance suprême dans laquelle s'unissent la volonté et la raison, et qui en soit la racine commune. Cette puissance suprême existe en effet ; elle est à la fois la faculté de concevoir l'idéal et la faculté de nous attacher à lui. Quel nom faut-il donner à cette faculté suprême? Appelons-la, si on veut, l'Amour. La passion sera donc, en dernière analyse, une défaillance de l'amour. Elle aura son principe dans ce fait que nous n'aimons pas assez le bien, que nous ne nous attachons pas assez fermement à lui, et que nous ne trouvons point assez dans cet attachement la force nécessaire pour résister aux sollicitations dont notre âme est continuellement assaillie, ou pour dissiper des images trompeuses du bien, que les choses extérieures et nos propres instincts nous suggèrent continuellement. Du plaisir et de la douleur que nous causent les objets sortent continuellement des illusions, des fantômes, qui distraient le regard de l'âme et l'empêchent de se fixer vers l'idéal ; mais nous avons en nous un pouvoir de nous élever et de nous fixer dans l'absolu. User de ce pouvoir, c'est s'affranchir de la passion.

LIVRE TROISIÈME

DES FORMES DE LA PASSION.

Que la passion est le principe des grandes pensées et des grandes actions, autant que des pensées mauvaises et des déterminations funestes. — Qu'elle se présente sous deux formes essentielles, dont l'une est bonne et progressive, et l'autre, régressive et mauvaise. — La passion dans la Nature. — Légitimité des efforts qui ont été faits pour concevoir l'activité de la Nature d'après une forme empruntée à la connaissance de l'âme. — Hypothèses proposées au sujet de cette forme : Leibnitz, la force ; Schopenhauer, la volonté ; Platon et Aristote, le désir. — Que les intermittences et les irrégularités du Progrès nous autorisent à concevoir cette activité plutôt encore sous la forme de la passion que sous la forme du désir. — La passion dans l'homme. — Que le progrès moral, intellectuel, social, se réalise par des efforts successifs, par des élans de passion. — Rôle considérable des hommes passionnés, des enthousiastes.

Théorie des formes de la passion dans l'homme, d'après Platon et Aristote. — Complément de cette théorie : que les deux formes essentielles de la passion représentent les deux influences auxquelles l'homme est soumis, en tant qu'il appartient à la fois, et avec une égale conscience, à l'ordre des causes efficientes et à l'ordre des causes finales. — Observations complémentaires sur l'élément métaphysique et l'élément psychologique de la passion.

La passion dans l'histoire. — Ses manifestations essentielles : la révolution et la guerre. — Les deux formes de l'une et de l'autre.

De l'analyse qui vient d'être esquissée, il résulte que la passion, si on la considère, non dans telle ou telle de ses manifestations déterminées, mais dans son essence générale, et, en quelque sorte, dans son *idée*, est une défaillance, un égarement, une abdication de l'âme. Sous son influence, l'âme cède aux suggestions funestes de son imagination ou de ses instincts, et se porte, avec toutes les forces physiques et morales auxquelles elle commande, vers la fin qui lui est actuellement assignée par ces instincts pervertis, par cette imagination surexcitée ; ainsi s'explique le degré extraordinaire d'activité qui accompagne ordinairement les faits passionnés.

Toutefois, ces définitions (ainsi que nous l'avons déjà laissé pressentir) ont encore besoin qu'on les explique. Prises à la lettre, rattachées trop exclusivement à ce que nous avons pu dire sur les dispositions héréditaires que l'homme porte en lui-même, elles signifieraient que la passion est toujours mauvaise, et nous rejette toujours vers la décadence ou le désordre. C'est ce que pensaient les stoïciens, quand ils recommandaient au sage de l'extirper absolument de son âme. Nous ne pouvons souscrire légèrement à une opinion aussi absolue. Avant de condamner entièrement la passion, il faudrait savoir s'il est bien vrai qu'elle ne soit jamais bonne, utile, ou même, à certains égards, providentielle. Nous avons dit tout à l'heure qu'elle est une défaillance de l'amour qui nous porte vers l'idéal ; est-il parfaitement certain qu'elle ne soit pas, au contraire, dans quelques circonstances, un effort et un élan extraordinaires de cet amour? N'hésitons pas à faire, pour ainsi dire, comparaître la passion elle-même, afin qu'elle nous révèle le bien dont elle est capable, afin qu'elle se défende au moins contre les exagérations évidentes des stoïciens. Procédé oratoire, dira-t-on peut-être, et inutile dans un ouvrage purement philosophique ! Que, cependant, on ne nous le reproche pas trop sévèrement. Il n'y a pas, en dernière analyse, une excessive hardiesse à considérer un moment comme vivante cette mystérieuse force de la passion, qui, partout où elle se manifeste, augmente en une si grande proportion la spontanéité et la vie.

Voici donc ce que pourrait dire, en s'adressant à la passion elle-même, un stoïcien qui chercherait à en exprimer, avec nos formules contemporaines, l'essence négative et malfaisante : « Tu n'es rien de plus, ô funeste et décevante passion, que le principe de morcellement et de dissolution qui apparaît en toutes choses, mais qui agit plus douloureusement que partout ailleurs dans l'âme humaine. Tu es l'obstacle au bien, la voix qui dit : Non. Tout ce qui pourrait s'établir en nous d'harmonie et de bonheur, tu le détruis par ta nature désordonnée, rebelle à toute mesure et à toute loi. Tu es le

désordre qu'engendre le conflit de nos activités physiques et morales, et qu'augmente encore le retentissement au fond de notre être de toutes les forces qui agissent et qui se déchaînent dans la nature et dans la société. Tout ce que l'on peut dire de plus en ta faveur, c'est que tu es par-dessus tout irrationnelle et inconsciente ; tu ne te portes délibérement ni vers le bien ni vers le mal, car tu ne te soucies ni de l'un ni de l'autre ; mais le plus souvent tu produis le mal, et quelquefois tu fais le bien par rencontre. Ton nom, c'est le hasard ; et ton principe, c'est cette nécessité métaphysique en vertu de laquelle il faut que la création reste imparfaite, et que l'élément de multiplicité, de contradiction et de lutte, s'accroisse dans les êtres, en proportion de leur complexité. Ainsi, tu n'existes que par une défaillance de la divinité, un oubli de la Providence.

Mais la passion répliquerait sans doute : Tu te trompes, stoïcien, et, dans ton erreur, tu te fais une idée bien peu respectueuse de la sagesse et de la puissance de Dieu, puisque tu supposes ou que la Providence n'a pu m'extirper du monde et de l'âme, ou qu'elle m'y a laissé subsister par négligence et par oubli. Je ne suis pas ce que tu t'imagines. Tu me crois essentiellement mauvaise et multiple ; je suis, au contraire, une et bonne ; et mon vrai nom, c'est l'Amour. Je suis, à tous mes degrés et sous toutes mes formes, le désir du bien, l'aspiration vers le mieux. Le désordre apparent que tu me reproches ne provient que de l'universalité de mon action. Si l'on me croit désordonnée, tumultueuse, irrationnelle, c'est que j'agis partout où se manifeste le moindre degré de sensibilité et de pensée ; je travaille au fond de tout organisme, au sein de toute matière ; c'est de tous les points de l'horizon que je m'élance à la conquête du bien. Mais, comme les éléments dans lesquels j'apparais à la fois sont originairement distincts et opposés, ils entrent en conflit les uns avec les autres, et il peut sembler que je sois la cause de ce conflit. C'est le contraire qui est vrai : loin de produire cette lutte, c'est moi qui l'apaise gra-

duellement. Mon nom, te dis-je, c'est l'Amour (1) ; et si parfois il semble que je haïsse, ma haine, n'ayant pour objet que ce qui fait obstacle au bien, est encore une forme de l'amour, et n'a d'autre fin que de réaliser plus énergiquement l'harmonie et le concours des éléments. Par moi, dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, toutes les choses qui se cherchent finissent par s'unir, tout ce qui est incomplet s'achève, tout ce qui n'existe que d'une manière virtuelle passe à l'actualité. Je suis la chaîne tendue d'un bout à l'autre de l'univers, et qui établit entre tous les êtres un lien sympathique (2). Je manifeste mon action au sein de la diversité et du mal, et voilà pourquoi l'on me confond avec eux ; mais, en réalité, je suis leur adversaire ; c'est moi qui les combats, et c'est moi qui en triompherai.

L'apologie serait excessive comme l'attaque était outrée.

(1) Il est à peine besoin de rappeler ici la fameuse réduction de Bossuet : « Nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse..., etc. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions ; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, 1re partie.)

(2) Sans attacher une grande importance aux fantaisies de Fourier, citons pourtant quelques-unes des formules par lesquelles il exprime les bienfaits de l'attraction passionnelle. « La passion est l'agent révélateur et moteur choisi par Dieu pour faire connaître aux hommes et pour leur faire exécuter les lois sociales. Elle est, entre les mains de Dieu, une baguette enchantée, qui lui fait obtenir par amorce d'amour et de plaisir ce que l'homme ne sait obtenir que par violence. Elle est le ressort le plus puissant, elle est le suprême, ou plutôt l'unique levier par lequel Dieu régit l'univers, et coordonne en un plan d'unité tous les mouvements, dans l'ordre social comme dans l'ordre physique. C'est elle qui établit un concert spontané entre le créateur et la créature, et qui concilie le libre arbitre de l'homme avec l'autorité de Dieu. Elle unit en toutes choses l'utile et l'agréable. C'est elle encore qui concilie la raison et la nature ; elle qui met d'accord toutes les classes incompatibles dans l'état actuel, les jeunes et les vieux, les riches et les pauvres, les maîtres et les valets, les vicieux et les vertueux ; elle enfin qui combine et fait concourir à la réalisation de l'ordre universel tous les ressorts en apparence contradictoires. » (*Théorie de l'unité universelle*, prolégomènes.)

Essayons de rétablir l'exacte mesure de la vérité. Nous dirons d'abord au stoïcien, qui veut extirper absolument la passion : Ton rêve est insensé ; si un Dieu l'exauçait, le monde retomberait aussitôt dans l'immobilité et la torpeur. Tu t'imagines que la pure volonté peut régir l'univers ! c'est n'avoir aucune idée de la richesse, de la variété, de la souplesse des formes qu'elle doit revêtir successivement pour s'insinuer dans les choses et pour les façonner à son image. Dans sa rigide unité, dans sa tension continue, ta volonté est immobile et impuissante ; elle n'a rien de la vie ; car la vie est un mouvement d'expansion et de contraction, de systole et de diastole ; il faut rendre vivante, en y faisant pénétrer la passion, cette volonté que tu te figures si faussement inerte et glacée. Mais nous devons maintenant nous retourner contre la passion, et lui dire : Ah ! maîtresse éternelle d'erreur, comme tu es rusée, et que de formes tu sais prendre pour nous dissimuler ta véritable nature ! Tu nous éblouis d'ordinaire par la diversité de tes ondulations et de tes caprices ; aujourd'hui, tu veux te présenter à nous sous la forme de l'unité ; mais cet effort est vain, et ta véritable nature nous est maintenant révélée. Tu n'es pas, sans doute, d'une manière absolue, la multiplicité et le mal ; mais tu n'es pas davantage l'unité et le bien. Ton essence est double : il y a à la fois en toi une face lumineuse et une face obscure ; tu regardes tout ensemble l'avenir et le passé ; formée de deux tendances contraires, tu nous diriges vers le bien et l'ordre, et, en même temps, tu nous retiens engagés dans le désordre et le mal ; tu es à la fois une cause d'évolution et une cause de dissolution, un principe de progrès et un principe de décadence.

I

Qu'il y ait, en effet, deux formes de la passion, c'est ce que semble bien confirmer le sentiment général, tel que nous le trouvons exprimé, soit dans les locutions populaires, soit dans

les aphorismes des littérateurs et des moralistes. Il n'y a rien dont on puisse dire à plus juste titre qu'au sujet de la passion, que c'est à la fois la meilleure et la pire des choses. Considérée d'abord dans l'individu, la passion est sans doute le principe des égarements les plus funestes et des débordements les plus honteux ; c'est elle qui nous ravale si souvent au niveau des bêtes ; mais comment ne pas se rappeler que c'est elle aussi qui est le principe des sentiments les plus délicats et des plus pures inspirations? Les grandes pensées viennent du cœur ; et, avec ces grandes pensées, la passion nous donne encore le souffle nécessaire pour les exprimer, et pour faire passer dans l'âme des autres hommes l'enthousiasme dont elles nous remplissent. *Pectus est quod facit disertos;* c'est la passion qui suscite les orateurs tout-puissants et les poëtes immortels. Étudions-la maintenant dans les tableaux qu'en ont tracés les poëtes tragiques : la passion nous apparaît comme la cause de tous ces déchirements et de toutes ces faiblesses, de ces luttes incessantes contre nous-mêmes, qui finissent par nous jeter dans le crime, ou par nous conduire au tombeau après nous avoir promenés à travers les déceptions et les misères ; mais elle est aussi la cause de ces nobles élans par lesquels nous surmontons mille obstacles pour accomplir le devoir, non-seulement avec résignation, mais encore avec amour. Dans l'histoire, elle se montre aussi sous deux faces. Elle est le point de départ des grandes dévastations et des grandes ruines. L'instinct poétique de l'humanité, plus vrai peut-être que les hypothèses des historiens et des archéologues, attribue à la passion l'événement le plus retentissant des âges héroïques, la chute de Troie : « Amour, tu perdis Troie ! » Dans les temps modernes, c'est elle encore qui, sous ses formes les plus diverses, amour, fanatisme, ambition, se retrouve derrière tous les drames et toutes les catastrophes de l'histoire ; c'est la passion qui précipite l'Angleterre dans les voies du schisme, qui allume en Espagne les bûchers de l'Inquisition, qui pendant trente ans remplit l'Allemagne de

larmes et de sang, qui jette la France contre l'Europe coalisée et amène pour elle les plus étranges alternatives de domination et d'abaissement. Mais, d'autre part, c'est aussi la passion qui fait entreprendre toutes les grandes choses ; qui détermine les crises salutaires et les révolutions fécondes. Le mouvement de renaissance de l'esprit humain qui se produisit en Italie surtout, à la fin du moyen âge et à l'aurore des temps modernes, a été, sans doute, favorisé pour ces nobles inspiratrices des artistes et des poëtes, les Béatrice, les Laure, les Maria Colonna. A côté de l'amour de la beauté mortelle, l'enthousiasme de la beauté idéale, l'aspiration vers Dieu, vers la science, vers la justice, ont amené les diverses phases du développement de l'humanité ou de son affranchissement : l'enthousiasme de la foi fit les croisades et brisa le moule étroit où étouffait la société féodale; l'enthousiasme de l'érudition, l'ardent désir de trouver désormais la vérité par soi-même, produisit le mouvement de la Réforme; l'enthousiasme patriotique et humanitaire enfanta la Révolution française. Partout, en un mot, où nous voyons s'ébaucher et se faire quelque chose de grand, remontons au principe, et nous trouvons toujours la passion.

Mais comment se fait-il que la passion puisse ainsi amener également après elle les conséquences les plus utiles et les plus désastreuses? Nous allons nous en rendre compte en expliquant les deux formes sous lesquelles peut se produire dans un être ce que nous avons appelé la perturbation de sa nature.

Une perturbation n'est par elle-même qu'une modification survenue dans l'activité primitive d'un être ou dans l'équilibre des éléments dont il se compose. Elle n'est donc pas nécessairement mauvaise ; il peut, au contraire, arriver qu'elle soit souverainement utile à cet être en qui elle se produit, si une activité meilleure succède en lui à une activité moins bonne, et si l'équilibre nouveau surpasse par la complexité de ses éléments et par la stabilité de leurs relations l'équilibre antérieur.

Or, voilà précisément la question qui s'élève au sujet des passions. Quand on a démontré qu'elles sont toutes des perturbations de l'âme, c'est-à-dire des modifications soudaines, et, en général, violentes, qui se produisent en elle, on n'a point démontré par là que ces modifications aient toujours pour conséquence une dégradation de l'âme, et qu'elles soient nécessairement en opposition avec l'idéal que nous avons le devoir de poursuivre. En examinant plus complétement la question, on ne tarde point à reconnaître que si la plus grande partie des passions tendent, par leur caractère égoïste ou matériel, à diminuer en nous la nature humaine et à nous rapprocher de l'animalité ; d'autres, au contraire, par la surexcitation qu'elles communiquent à notre pensée ou à notre volonté, par le sentiment extraordinaire qu'elles nous donnent de notre puissance, par l'ardent amour de l'idéal qu'elles excitent en nos âmes, nous dirigent dans la voie du progrès, et, quelquefois, ébauchent rapidement en nous une perfection qui ne se réalisera véritablement que dans les siècles futurs. Si donc il y a des passions mauvaises, et qu'on peut appeler régressives, puisqu'elles nous font faire des pas en arrière, il y en a d'autres que l'on peut considérer comme essentiellement bonnes, essentiellement progressives.

Nous retrouvons ici l'idée, exprimée déjà précédemment, que l'étude de la passion, en apparence toute psychologique, se rattache à l'étude du Progrès, des éléments dont il se compose et des conditions auxquelles il est soumis. S'il y a en nous des passions bonnes et des passions mauvaises, des passions généreuses et des passions avilissantes, c'est que l'humanité est dominée dans son développement par une double loi. Il faut tout ensemble qu'elle progresse, et qu'elle soit continuellement arrêtée dans son progrès par la révolte intérieure des habitudes du passé : de là une alternative d'élans passionnés vers l'idéal et de retours non moins passionnés vers le réel, qui constituent le rhythme de la vie individuelle et de la vie collective des hommes.

Mais si la passion est ainsi attachée au progrès, comme ce progrès n'est pas seulement la loi de l'humanité, mais aussi de la nature tout entière, il faut qu'il y ait dans la nature elle-même (et c'est le principe de ce rhythme que nous avons reconnu en elle), une activité qui ressemble à celle de la passion. Et ici, qu'on ne nous attribue pas un paradoxe et une absurdité : nous ne prétendons pas que la nature, considérée comme une sorte d'âme universelle, a des passions ; ou même que les éléments dont elle se compose se cherchent et se fuient, se combinent et se dissocient avec des mouvements passionnés. Notre pensée est plus simple : nous voulons dire seulement que la *forme générale* suivant laquelle se déroule l'évolution insconsciente de la nature est celle que représente dans la conscience humaine le mouvement de la passion, et qu'ainsi, avant de découvrir avec clarté la double forme, le double rôle de la passion dans l'homme, nous pouvons les saisir d'une certaine manière, ou, au moins, en saisir l'équivalent dans la nature. C'est ce que nous allons essayer de faire voir par quelques considérations très-rapidement résumées.

On sait que les philosophes ont développé sur l'essence de la nature deux systèmes principaux, mais absolument opposés.

Les uns, s'attachant exclusivement au point de vue de la création, ne voient dans la nature que le système des êtres, que l'ordre établi par Dieu entre les choses ; ils ne la considèrent à aucun degré comme le principe de cet ordre. Ils lui refusent non-seulement la raison, non-seulement la vie, mais même toute énergie propre, toute véritable spontanéité ; car la force qui apparaît en elle ne représente en réalité que la puissance divine. Pour ces philosophes, l'idée de la nature est tout entière dans ce que Spinoza appelait la *nature naturée*.

Les autres, disposés, au contraire, à tout expliquer par l'évolution, se représentent la nature comme une activité, consciente ou inconsciente, mais, au fond, rationnelle ; ils

pensent qu'elle a en elle-même le principe de sa vie, de son ordre, de ses développements successifs ; ils la conçoivent, en un mot, comme *nature naturante*. Mais, par cela même, ils ne cherchent point au delà des limites de cette nature, non-seulement une cause suprême dont elle dépende, mais encore une fin à laquelle elle se rapporte, un idéal qu'elle poursuive ; et la nature naturante leur cache Dieu.

Il ne serait pas difficile de démontrer qu'étant donné l'ordre réel des choses, ni l'un ni l'autre de ces deux systèmes absolus n'en explique tous les éléments. Mais voici surtout ce dont ils ne peuvent rendre compte d'une manière satisfaisante : c'est une double nécessité, qui est contenue dans la loi générale de continuité, ou plutôt d'évolution, et que nous pouvons résumer à peu près ainsi : non-seulement les formes supérieures de l'être ne peuvent point apparaître de suite ; non-seulement elles ont dans les formes inférieures les conditions nécessaires de leur apparition ; mais encore, lorsqu'elles sont apparues, elles ne prennent point absolument la place de ces formes moins parfaites ; elles ne les détruisent pas ; elles les laissent, au contraire, subsister à côté d'elles, ou plutôt en elles-mêmes, comme des éléments de désordre et des ferments de dissolution.

Voilà ce que n'explique point d'abord le système de la création pure. En effet, si la volonté toute-puissante de Dieu est la raison unique et immédiate de l'existence des choses et de l'ordre de la nature, on ne voit pas pourquoi l'apparition des degrés supérieurs de l'être a sa raison nécessaire dans l'existence préalable des formes moins parfaites. Il semble que ce soit là une première limitation imposée à la puissance divine. Mais surtout on ne comprend pas pourquoi, lorsque les degrés supérieurs de l'être ont été réalisés, lorsque les formes supérieures de la vie, de la pensée ou de l'activité, ont apparu, elles n'exercent pas sur les formes inférieures une domination absolue, qui serait la condition d'un ordre parfait dans l'univers ; mais, au contraire, elles subissent de la part de ces formes inférieures une résistance

continue, une contradiction sans cesse renaissante. Il semble que, là encore, la volonté toute-puissante de Dieu soit bravée par quelque chose qui subsisterait en dehors d'elle ; ce qui est en opposition complète avec le principe même du système.

Quand on réfléchit sur ce genre de difficultés, on se voit contraint de reconnaître qu'il doit y avoir, à côté de la volonté divine, une puissance quelconque, subordonnée, mais réelle, qui joue son rôle dans le développement progressif de l'univers. Au-dessous de la raison divine, qui agit principalement à titre de cause finale, une philosophie soucieuse d'interpréter le monde réel d'après les indications de l'expérience peut légitimement admettre, sous le nom de Nature, une cause, ou plutôt un système de causes efficientes, de forces douées d'une certaine spontanéité, qui se déploient sous l'action supérieure de cette raison divine, mais qui, incapables de se laisser totalement pénétrer par elle, n'accomplissent ses desseins que d'une manière imparfaite, et tantôt lui obéissent, tantôt la contrarient.

En effet, si, maintenant, nous mettons en présence du système qui veut tout expliquer par la seule volonté de Dieu, celui qui veut rendre compte de tout par la seule activité de la nature, nous ne le trouvons pas moins en opposition avec l'idée que l'expérience nous donne des conditions réelles du progrès ; car si l'on suppose d'abord que la nature est en soi irrationnelle, comment peut-il y avoir dans ses productions une suite, une direction, un perfectionnement ? Et si, au contraire, on lui accorde, en l'enlevant à Dieu, la plénitude et la possession éternelle de la raison, comment se fait-il qu'elle ait besoin de réaliser par des efforts successifs, et après une série d'essais, d'adaptations, de tâtonnements, ces degrés supérieurs du bien, ces formes parfaites de l'être, qu'elle aurait pu tirer immédiatement de sa fécondité?

Tout nous amène à cette conclusion que la Nature ne doit être considérée, ni comme la simple totalité des choses, ni comme la puissance capable de les produire par elle seule;

mais plutôt comme une activité à moitié irrationnelle et à moitié rationnelle, c'est-à-dire capable de recevoir l'empreinte de la raison qui est en Dieu, de se laisser guider par elle dans ses créations, et d'en pressentir les desseins par une sorte de connaissance sourde et de conjecture. L'essence de la nature, autant qu'elle peut être déterminée par quelque induction fondée sur la psychologie, n'est point la pure passivité de la matière ; elle n'est pas non plus l'activité pure de la raison; il faut plutôt la chercher dans ces régions mitoyennes où nous avons déjà trouvé précédemment la place de l'instinct et de la passion.

Plusieurs philosophes ont essayé ainsi de déterminer l'essence de la nature, en prenant pour point de départ quelqu'un des éléments que l'analyse psychologique découvre dans l'âme humaine; mais ils ont cherché en général trop bas ou trop haut.

Leibnitz a choisi parmi ces éléments la force ; il a conçu, sinon la nature en elle-même, au moins les parties dont elle se compose, les atomes spirituels, les monades, comme ayant avec l'âme un point commun; il a vu en elles des principes d'action, des forces. Mais on peut presque dire qu'il a détruit cette notion en même temps qu'il l'a posée. En effet, l'expansion dont chacune de ces monades est susceptible étant déterminée par le choix que Dieu a fait de l'ordre général du monde, la force qui est en elle exprime seulement la nature qu'elle a reçue de Dieu, et non une véritable puissance intérieure de développement et de détermination de soi-même; la force séparée de la volonté n'est plus que la vaine apparence de la force.

C'est en s'appuyant sur cette remarque que Schopenhauer, dans sa tentative pour exprimer à son tour l'essence de la nature, a substitué au concept de force celui de volonté. Mais la volonté, pour être véritablement elle-même, doit se rapporter à quelque chose, et poursuivre, soit un bien extérieur, soit une fin intérieure. Or cela suppose précisément qu'il existe quelque chose au-dessus de la nature. Schopen-

hauer n'admet pas cela, et, par suite, il est contraint de mutiler la notion de la volonté ; il la sépare tout à la fois et de la conscience d'elle-même et de la connaissance du but ; il la conçoit comme se déterminant sans motifs, sans raisons, et même sans idées, si l'on entend par là les formes objectives du bien ; car les idées dont il est question dans une partie du système de Schopenhauer ne sont pas les formes d'une existence objective à laquelle la pensée se conforme, mais bien les formes purement subjectives d'après lesquelles la volonté, c'est-à-dire la chose en soi, se détermine. Ainsi conçue sans relation aucune avec la raison et le bien, la *volonté* du philosophe de Francfort n'est plus que la volonté pure, la volonté nue, et, dès lors, il n'y a rien qui la distingue de la force. Pour avoir séparé la nature du principe divin auquel son développement se rapporte, Schopenhauer, on le voit, s'est trouvé réduit à dépouiller de tout contenu ce concept de la volonté dont il voulait faire l'essence intime des choses, et de le confondre avec la forme la plus vague et la plus insaisissible de l'existence.

Ni l'idée de la force ni l'idée de la volonté n'expriment donc la véritable essence de la Nature ; car l'idée de la force est trop indéterminée et trop générale, et ne correspondrait tout au plus qu'aux manifestations inférieures ; l'idée de la volonté est, au contraire, trop déterminée et trop précise, et ne pourrait rendre compte que des manifestations les plus élevées. Les anciens nous fournissent une idée intermédiaire ; c'est celle du désir. Ils considéraient la nature comme douée d'une âme, et dans cette âme ils plaçaient surtout la puissance de l'amour et du désir. L'Amour était pour eux l'intermédiaire universel ; Platon nous le représente comme le fils de l'Abondance et de la Pauvreté, comme ce qui ne possède pas le Bien, mais du moins le pressentiment du Bien, et qui a des ailes, non pour se répandre capricieusement sur toutes choses, mais pour s'élancer d'une manière continue vers la perfection. La Nature n'est pas pour les an-

ciens l'insaisissable *devenir* qui flotte perpétuellement d'une forme à l'autre sans s'arrêter à aucune ; elle n'est pas non plus le Bien lui-même, dans toute la pureté de son essence, le Bien, se connaissant par une raison parfaite et se voulant par une volonté stable ; elle est ce qui passe de la puissance à l'acte, le germe déposé dans la matière et qui lui-même contient l'esprit. Une relation substantielle l'unit d'ailleurs à ce Bien qu'elle désire. La tradition orphique, reprise par Platon, veut que nos âmes, contenues d'abord toutes ensemble au sein de l'âme universelle, aient vécu dans un bonheur ineffable, en contemplant la perfection divine ; mais, comme une loi fatale les en a séparées, elles tendent sans cesse à se relever vers cette perfection infinie par l'élan continu de l'amour. Aristote, dégageant cette conception de tout élément religieux et mythique, en a exprimé dans son système tout ce qu'elle contient d'essentiel. La Nature est pour lui le moteur mobile, qui, emporté par le mouvement du désir et de l'amour vers la perfection absolue, c'est-à-dire vers le suprême Intelligible et le suprême Aimable, dispose et façonne toutes choses à l'image de cette perfection.

Cette théorie antique nous paraît absolument admirable, et nous n'hésitons pas à croire que la pensée moderne doit s'en rapprocher peu à peu, en se détachant de l'illusion du mécanisme et même du dynamisme pur. Il faut pourtant nous demander s'il n'y aurait point encore un pas à faire pour parvenir à l'expression exacte de ce que l'on peut appeler la *forme psychologique* de l'activité de la nature. L'idée du désir n'exprime peut-être pas encore d'une manière irréprochable cette forme essentielle du mouvement des choses. En effet, le désir se porte vers son objet par un élan toujours égal, toujours identique à lui-même ; il implique l'effort, mais l'effort permanent et soutenu. Donc, pour que le mouvement du désir exprimât, d'une manière en quelque sorte adéquate, le développement des choses dans l'univers, il faudrait que le progrès se manifestât lui-même sous une forme égale, ininterrompue, sans intermittences, sans contradic-

tions. Mais en est-il réellement ainsi? c'est ce qu'il nous reste à examiner.

Au premier abord, on est tenté de croire qu'en effet les théories les plus célèbres de la science contemporaine aboutissent à cette conception. Il semble même qu'il se soit produit toute une révolution scientifique pour introduire dans l'étude de la nature inanimée comme de la nature vivante l'idée d'une continuité beaucoup plus réelle, beaucoup plus absolue, que celle de Leibnitz. En effet, les théories que nous avons vues naître, et que nous voyons tous les jours se développer sous nos yeux, sont généralement contraires, par exemple, à l'idée de ces révolutions soudaines, de ces violents cataclysmes, par lesquels l'école de Cuvier aimait à expliquer les changements périodiques de la surface du globe et l'apparition d'espèces nouvelles, appropriées par le créateur à de nouvelles conditions d'existence. Elles tendent à remplacer cette idée par celle de modifications insensibles, de transformations lentes, qui, en se produisant toujours dans le même sens, et en s'ajoutant les unes aux autres, finissent par créer, soit des conditions d'existence très-différentes de celles qui avaient existé d'abord, soit des espèces végétales ou animales fort éloignées des espèces primitives. On sait en particulier combien les conceptions toutes récentes de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle ont ajouté de force, de précision et d'autorité scientifique, à cet ordre d'idées. Mais, de ce que la science accorde aujourd'hui moins de place qu'autrefois aux bouleversements et aux catastrophes géologiques ; de ce qu'elle nous dispose à chercher les manifestations de l'énergie créatrice, moins dans les déplacements soudains des continents et des mers et dans les soulèvements des systèmes de montagnes, que dans le travail intime et latent d'une organisation plus savante des tissus et des molécules organiques, ou d'un groupement plus parfait des sensations et des instincts, etc., s'ensuit-il que tout, dans la nature, se produise d'après la loi d'une continuité absolue, et que le progrès, en toutes choses, s'explique

uniquement par une simple addition de quantités infinitésimales de matière, ou par une simple accumulation d'états de conscience rudimentaires qui créent peu à peu dans les êtres des dispositions complexes et des habitudes constantes? Cette conclusion serait évidemment excessive; mais on peut aller plus loin, et expliquer qu'elle est totalement fausse. On y arrive en se faisant une idée nette de tout ce qui est contenu dans cette chose, en apparence si simple : le changement des habitudes organiques ou psychiques d'un être. Là où l'on croit voir, au premier abord, une transition toute naturelle, par voie de modifications et d'accroissements insensibles, il se produit en réalité une véritable révolution intérieure, qui, sans doute, ne frappe pas l'imagination, mais qui n'en est pas moins très-grande, très-saisissante, aux yeux de l'esprit. Le passage d'un degré inférieur à un degré supérieur de l'être, même dans les limites où tout le monde peut l'admettre, c'est-à-dire dans la transition d'une espèce à une autre, est une révolution très-profonde, qui peut mettre des séries de siècles à s'accomplir, mais qui n'en est pas moins, relativement, un fait brusque, un bouleversement, une sorte de cataclysme. Il implique, en effet, un double travail de dissolution d'habitudes antérieures et de création d'habitudes nouvelles, quelquefois opposées aux premières. Il consiste tout à la fois dans la rupture d'un équilibre ancien et dans la constitution d'un nouvel équilibre. Or, quel que soit le temps qui s'écoule pendant qu'un tel changement s'accomplit, on doit le considérer comme le résultat d'un déploiement d'énergie extraordinaire, d'un véritable *effort* de la nature.

Mais quel est le principe de cet effort? On peut bien dire à certains égards que c'est le désir. La nature, en effet, a comme un pressentiment instinctif des formes supérieures de l'idéal, des degrés supérieurs de la conscience, qu'elle doit atteindre et réaliser dans la suite de son évolution ; et, sous l'influence de ce pressentiment, elle est travaillée par une sorte de désir, qui est le moteur inconscient de son activité

plastique. Mais il faut ajouter que ce désir se manifeste sous la forme excessive d'un élan soudain, qui ressemble plutôt à ce qu'est la passion dans l'homme. En effet, la passion a un caractère intermittent et saccadé ; elle se prépare lentement, comme le feu qui couve sous la cendre; puis, tout à coup, elle éclate d'une manière brusque, en dépassant presque toujours le but qu'elle se propose, et en suscitant des résistances et des réactions qui la ramènent en arrière. C'est bien là ce qui semble se produire dans les mouvements par lesquels la nature réalise les degrés successifs du progrès, et surtout les formes de plus en plus parfaites de la vie. Elle se prépare pendant de longs siècles : elle modifie au dehors les conditions d'existence; elle amène la dégénérescence des formes qui ne doivent plus être, la dissolution des habitudes qui doivent disparaître; et quand ce travail préliminaire est achevé, elle suscite la forme nouvelle qui doit s'établir, se développer, s'affermir par la lutte; elle introduit sur la scène du monde l'être nouveau, constitué essentiellement par un ensemble d'habitudes qui le mettent en parfaite relation avec le milieu dans lequel il doit vivre. Le changement s'accomplit d'une manière relativement assez prompte; et cela nous explique pourquoi il est difficile de retrouver, ou, au moins, de retrouver en grand nombre les formes intermédiaires par lesquelles la transition s'est faite. Mais ce déploiement soudain, cette manifestation extraordinaire d'activité, qui fait apparaître tout à coup les formes supérieures de l'être, de la vie, de la conscience, au milieu de formes moins parfaites, qui avaient jusque-là exercé l'empire, et qui essaieront de le reprendre, on peut la considérer, malgré son caractère inconscient, comme une véritable passion de la nature.

Cette conception a l'avantage d'expliquer d'une manière très-naturelle les deux éléments qui sont impliqués dans la notion même du Progrès. En effet, pour que les choses ne restent point stationnaires, il faut évidemment qu'il y ait dans la nature une impulsion vers le bien, une tendance vers

l'idéal; mais, d'autre part, pour que les choses n'arrivent pas immédiatement à la perfection, et soient contraintes de franchir lentement la série des déterminations inférieures de l'être, il faut qu'il y ait aussi dans la nature un principe d'immobilité et de résistance. Or, la distinction de ces deux éléments du progrès apparaît avec la plus grande netteté, si l'on admet que le bien se réalise dans la nature par une série d'efforts successifs et d'élans semblables à ceux de la passion dans l'homme. En effet, la passion nous étant apparue comme une manifestation soudaine d'énergie latente qui passe violemment à l'acte, en brisant ou en modifiant l'équilibre de l'être en qui elle se produit, nous concevons facilement que, dans la nature comme dans l'homme, elle doit produire d'abord un élan vers le mieux, et, ensuite, par la réaction naturelle des forces dont elle a modifié l'équilibre, mais dont elle n'a pas détruit la spontanéité, un mouvement vers la décadence. Ainsi, nous nous rendons compte à la fois du progrès et des intermittences du progrès; nous comprenons également l'apparition victorieuse des formes supérieures du bien et la revendication violente des formes surpassées.

Mais, alors, il y a deux formes de la passion; et nous commençons par les découvrir dans la nature, avant de les retrouver d'une manière plus frappante dans le développement individuel et social de l'homme. La passion se montre d'abord dans la nature sous la forme de cette sorte d'élan qui lui permet d'atteindre continuellement à des degrés de plus en plus parfaits du bien, degrés dont elle a le pressentiment plutôt que la connaissance. Cet élan est bien réellement une passion; car, pour le suivre, il faut que la nature fasse violence aux habitudes qu'elle a jusqu'alors contractées, qu'elle détruise ou modifie les êtres précédemment créés, qu'elle se dégage des liens organiques dont elle s'était elle-même enveloppée, et qu'elle s'incarne dans des formes nouvelles, après avoir dissous les formes antérieures. C'est cet essor passionné vers le mieux qui force la nature à dépasser

continuellement, après s'y être quelque temps reposée, toutes ces formes de l'existence organique dont les sciences naturelles nous retracent dans leurs classifications le développement hiérarchique. Si nous pouvions savoir de quelle manière et d'après quels procédés s'accomplit le grand mystère de la transformation des espèces, nous découvririons sans doute que ces caractères nouveaux, auxquels les êtres qui les possèdent doivent un avantage si sérieux dans la lutte pour l'existence, n'apparaissent pas au hasard, mais qu'ils résultent d'efforts faits par la nature, ou peut-être même de ruses (car les ruses sont des efforts dans l'ordre de l'intelligence), tentées par la nature, soit pour élever ces êtres à un plus haut degré de perfection, soit, au moins, pour les adapter à de nouvelles conditions d'existence. Nous serions amenés à voir dans ces efforts et dans ces ruses des manifestations soudaines de cette passion par laquelle la nature, touchée du pressentiment du bien, s'élance vers lui, et l'atteint presque toujours, quoique d'une manière plus ou moins imparfaite.

Telle est dans la nature la passion forte et noble; mais nous pouvons aussi découvrir en elle la passion comme principe d'abaissement et de faiblesse. Lorsqu'un type supérieur a été ainsi réalisé par un effort de la nature, son existence ne se déroule point sans commotions et sans troubles. Au sein de la forme plus synthétique et de la conscience plus parfaite que représente ce type, les formes inférieures qu'il résume et qu'il élève à une plus haute puissance, les dispositions organiques antérieures qu'il domine par son unité et qu'il contient par sa puissance, persistent en lui d'une manière virtuelle, et, comme elles tendent sans cesse à reparaître d'une manière indépendante, elles sont dans son sein comme des principes de trouble et de dissolution. De là les faits de récurrence, ou simplement d'atavisme, par lesquels la nature tend continuellement à revenir sur ses pas. Mais ces faits peuvent être considérés encore comme des passions de la nature; car ils lui imposent une souf-

france, ils lui font subir une altération. Il y a même entre ces passions de la nature et celles dont nous avons parlé précédemment une profonde différence : le trouble causé par les premières n'était qu'un trouble passager et salutaire, condition inévitable du passage au mieux, tandis que le trouble causé par les passions régressives est une chose mauvaise. Par les passions que suscite en elle le pressentiment du bien, la nature se dirige vers la détermination de l'esprit ; par les autres, elle est rejetée dans l'indétermination de la matière, dans les ombres de l'inconscience.

Mais même dans ses manifestations récurrentes, cette passion, ou plutôt, pour ne jamais perdre vue la réserve que nous avons faite dès le commencement, cette *forme de la passion* dans la nature, ne saurait être jamais considérée comme absolument mauvaise. Car ces degrés inférieurs de l'existence qui ne veulent point disparaître, et qui luttent pour conserver ou pour reprendre l'empire, n'en sont pas moins, comme les autres, des manifestations du bien. Non-seulement ils ont représenté, à un moment donné de l'évolution, la force même du progrès, et, à ce moment, ils ont été, pour ainsi dire, souverainement bons ; mais actuellement encore, ils ont leur rôle, leur rôle utile et nécessaire, dans l'ensemble des choses. Par conséquent, cette activité, même violente, par laquelle ils revendiquent leurs droits, reste bonne en elle-même, bien qu'elle apparaisse momentanément comme mauvaise, à cause des obstacles qu'elle oppose à la marche du progrès dans la nature.

II

La distinction que nous venons d'esquisser d'une manière hypothétique (il ne nous en coûte nullement de le reconnaître), au sujet de l'évolution de la nature, nous pouvons la reprendre d'une manière bien plus nette et bien plus certaine au sujet de l'évolution de l'humanité.

Si, en effet, nous jetons un coup d'œil sur les explications qu'on a proposées pour rendre compte de cette évolution, nous nous trouvons en présence des mêmes doctrines extrêmes que nous avons rencontrées tout à l'heure à propos de la nature ; mais nous voyons apparaître aussi la même conception intermédiaire, qui permet de les concilier.

Le progrès de l'humanité, progrès moral, intellectuel, social, n'est pas l'œuvre pure de Dieu ; car, s'il en était ainsi, nous n'aurions aucun mérite, aucune valeur, aucune dignité ; nous ne serions que des instruments passifs aux mains d'une puissance supérieure. Mais, d'autre part, ce progrès n'est pas non plus l'œuvre exclusive de l'humanité elle-même ; car, pour cela, il faudrait que l'humanité, afin de choisir la bonne voie et de s'y maintenir, eût possédé dès l'origine la plénitude de la volonté et de la raison consciente.

Il a son principe immédiat, sa cause efficiente, dans une certaine activité par laquelle les générations humaines devinent et réalisent peu à peu la suite de ces pensées et de ces volontés divines qui constituent l'ordre providentiel ; et il a son principe premier, sa cause finale, dans cet ordre même, dans cet ordre nécessaire, que la Providence a établi, et qui s'exécute toujours par nous, que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas.

Mais quelle est la nature de cette activité par laquelle les hommes réalisent le plan de la Providence? Il suffit de considérer les incertitudes et les défaillances du progrès, pour comprendre qu'il ne peut point avoir son principe dans le mouvement modéré du désir, mais plutôt dans le mouvement tumultueux de la passion.

L'humanité se porte vers une certaine perfection idéale ; mais il ne faut pas croire pour cela que cette perfection puisse lui être immédiatement révélée dans toute sa plénitude, et qu'elle puisse être atteinte en une seule fois. Loin de là : elle se compose en réalité d'un grand nombre de degrés qui doivent être successivement franchis. A chaque âge de l'humanité suffit sa peine. D'une manière générale,

on peut dire que chaque génération humaine a pour mission d'atteindre un de ces degrés dont se compose le progrès total, et elle l'atteint, en effet, par un énergique effort de volonté et de raison qui l'élève au-dessus des générations antérieures.

Il faut cependant prévoir ici une objection très-sensée. Oui, sans doute, nous dira-t-on peut-être, l'humanité réalise chaque degré du progrès par un effort spécial et intense; mais pour être capable de cet effort lui-même, il faut qu'elle le prépare lentement, par un long travail intérieur, par une patiente élaboration organique. Aux degrés successifs du progrès correspondent des degrés successifs du développement de l'organisation intellectuelle et morale, et (pour ne pas négliger ici un élément essentiel du problème) de l'organisation cérébrale de l'humanité. Or, ce développement ne peut s'accomplir que d'une manière très-lente. C'est là un fait de simple expérience. Mettons un tout jeune enfant en présence d'une belle œuvre d'art ou d'un splendide spectacle de la nature; ce sera un idéal de perfection que nous aurons placé sous ses yeux; mais cet idéal ne pourra être ni compris ni aimé : il faudrait pour cela que l'organisation cérébrale de cet enfant fût beaucoup plus achevée, et qu'il eût eu le temps de faire (ce qui ne se réalisera que bien plus tard) un long travail de synthèse des impressions, des idées et des émotions de toute sa vie. Et de même, apportons prématurément à des peuples sauvages une civilisation infiniment supérieure à celle qu'ils connaissent; ce sera encore un idéal de perfection qui leur sera révélé; mais, cet idéal, ils ne pourront le comprendre et, par suite, ils ne le désireront pas; ils ne voudront jamais le réaliser parmi eux; ils mourront le plus souvent (l'histoire l'atteste assez), au contact de cet état social trop parfait, de cette civilisation trop raffinée; et la cause de cette disparition, ce sera qu'ils n'auront pas le temps de créer en eux-mêmes une organisation cérébrale qui soit en rapport avec cette perfection et qui leur permette de s'y adapter. Généralisons cela; nous en verrons sortir cette conclusion, que le

passage d'un degré à un autre de la civilisation est, à certains égards, un mouvement continu, une transition insensible, dans laquelle l'âme s'approche d'un certain idéal de perfection par une série de modifications légères et d'accroissements en quelque sorte infinitésimaux.

Ces remarques sont parfaitement justes ; il ne faudrait pourtant pas en conclure que le progrès se produisit dans l'humanité sous la forme d'une continuité absolue. Tout nous prouve qu'il faut plutôt admettre le contraire. Chaque manifestation de ce progrès est, sans doute, préparée par une lente élaboration de certaines conditions organiques ; mais, considérée en elle-même, elle se montre plutôt sous la forme d'un déploiement soudain d'activité ; elle est un changement qui se produit dans les plus intimes profondeurs de l'âme, et qui souvent la bouleverse tout entière ; une transformation rapide des conditions de notre nature ; une substitution, à certains égards immédiate, d'un équilibre nouveau à celui qui avait créé dans l'âme la série antérieure de ses développements. Par conséquent, un effort énergique, un véritable essor, un élan passionné vers l'idéal, peut seul expliquer ce passage d'une forme moins élevée à une forme plus parfaite de la civilisation ; et nous devons dire pour l'humanité, après l'avoir conjecturé précédemment pour la nature, que le progrès ne s'y accomplit point par le mouvement modéré et généralement égal du désir, mais par l'essor impétueux et intermittent de la passion.

On pourrait présenter, sinon un système complet de philosophie de l'histoire, au moins quelques observations importantes sur cette science encore en voie de formation, en se plaçant au point de vue que nous venons d'indiquer. On ferait voir que les sentiments les plus délicats et les plus purs du cœur humain ne se sont pas développés immédiatement dans les sociétés primitives, mais qu'au contraire ils ont apparu successivement, au fur et à mesure que l'homme s'est élevé par l'effort de sa pensée, par l'élan de son âme, à des conceptions plus hautes de la destinée qui lui est assignée et de

l'idéal qu'il doit poursuivre; et, partant de ce principe, on arriverait à établir qu'en général le développement d'une nouvelle civilisation a eu sa cause occasionnelle dans l'apparition de quelqu'un de ces sentiments, et dans l'amélioration immédiate de l'âme humaine, qui en a été le résultat. Considérons ce qui a dû se produire quand un de ces sentiments s'est développé pour la première fois dans l'humanité; quand, par exemple, les hommes ont commencé à savoir ce que c'est qu'un sentiment sympathique, comme la pitié, la mansuétude, la charité, ou un sentiment esthétique, comme l'amour du beau, le goût d'imiter la nature, ou enfin le véritable sentiment religieux; nous pourrons nous convaincre que l'apparition de chacun de ces sentiments a déterminé dans l'âme, non une légère amélioration, mais plutôt une révolution complète, un changement profond de ses habitudes; et que ce changement pour s'accomplir, pour surmonter les obstacles, pour triompher des répugnances instinctives, a exigé un véritable élan de l'âme, soulevée au-dessus d'elle-même par l'enthousiasme de l'idéal.

Quand, par exemple, la pitié est entrée pour la première fois dans un cœur d'homme, on peut dire sans exagération qu'une ère nouvelle s'est ouverte; car, dans les temps primitifs, à l'époque où dominait ce que les évolutionnistes appellent aujourd'hui l'*activité prédatrice*, l'homme, tout absorbé par le soin de sa conservation personnelle au milieu des dangers qui l'assaillaient de toutes parts, n'employait la finesse de son génie qu'à découvrir les moyens de se donner à lui-même un peu de sécurité; lorsqu'il ne trouvait point un sauvage plaisir dans la contemplation des souffrances d'autrui, il en évitait au moins la vue, comme font la plupart des animaux, qui, dans l'impuissance où ils sont de les soulager, fuient leurs congénères blessés ou malades. Le sentiment de la pitié, pour s'établir dans l'âme humaine, dut briser par un choc violent ces habitudes invétérées d'un égoïsme naïf; il dut changer à la fois dans l'homme l'ordre de ses pensées, de ses émotions et de ses

actes ; de ses pensées, en lui révélant pour la première fois la valeur infinie de la personne humaine ; de ses émotions, en lui apprenant à élever au premier rang parmi les plaisirs cette joie, en apparence si faible et jusqu'alors inaperçue, qu'excite dans notre âme la conscience d'avoir séché des larmes ; de ses actions enfin, en lui conseillant, contre toutes les tendances de sa nature et toutes les suggestions de l'instinct, d'admettre volontairement en lui la douleur au lieu du plaisir. C'est donc une révolution qu'a produite dans l'âme la première apparition de la sympathie et de la pitié. Entre l'époque où règnent exclusivement dans l'humanité les sentiments égoïstes et celle où la pitié commence à naître, il n'y a pas continuité, mais plutôt scission ; il y a un infini entre ces deux époques.

Nous pouvons reproduire la même observation au sujet de la charité, qui est la pitié agissante, et dont le développement dans l'âme est bien plus récent, puisqu'on a coutume de le rattacher à l'influence du christianisme. Une expression usuelle, et très-juste dans sa simplicité, montre bien la nature du changement que cette vertu introduit dans les âmes : elle nous fait, disons-nous, surmonter nos répugnances. Analysons cette expression ; voici ce qu'elle signifie : c'est que la charité modifie étrangement toutes nos dispositions psychologiques et même physiologiques. L'idée de la mort et celle de la maladie nous répugnent au plus haut degré ; tant que nous n'avons pas surmonté la primitive impulsion de la nature, notre mouvement instinctif, quand nous voyons la maladie ou la mort, c'est de fuir. Dans le récit de la peste d'Athènes, un des traits qui nous saisissent le plus douloureusement, c'est le tableau de ce vide qui se fait autour des moribonds, abandonnés par leurs plus proches parents ; et il nous est impossible de ne pas penser, en lisant ce passage, qu'il s'est fait depuis cette époque un grand progrès de l'âme ; que les familles n'abandonnent pas leurs malades ; que les médecins ne se contentent plus de perdre la tête devant l'invasion des fléaux, mais cherchent des remèdes, expé-

rimentent de nouveaux traitements ; qu'enfin le consolateur chrétien ne manque jamais au chevet de celui qui souffre. Mais quelle est la cause de ce changement si profond ? C'est que l'idée de la charité, à peine introduite dans l'âme, y a suscité une ardente passion, sous l'influence de laquelle les éléments de la nature humaine se sont groupés d'une manière plus harmonieuse et plus parfaite ; la volonté surexcitée a conquis aussitôt un plus grand empire sur les organes ; elle a refoulé bien loin les terreurs instinctives, les répugnances, les dégoûts ; et c'est ainsi qu'on a pu voir des jeunes filles, des femmes du monde, habituées à toutes les délicatesses de la vie élégante, trouver dans leur cœur assez d'énergie morale et physique pour regarder en face la douleur et la mort, pour supporter les miasmes des hôpitaux, pour ne pas se sentir troublées par le contact de plaies saignantes et hideuses, ou par le spectacle de toutes les misères qui s'étalent sur le grabat du pauvre. Là encore, ce n'est point par une addition continuelle d'améliorations légères, c'est par un puissant effort, c'est par un élan passionné, que le progrès de l'âme, et, à sa suite, le progrès social, s'est réalisé.

Ce que nous venons de dire au sujet des sentiments sympathiques, nous pourrions le répéter au sujet de tous les autres sentiments qui sont venus graduellement enrichir le cœur humain. Tous ont eu leur principe dans une conception plus pure de l'idéal, et surtout dans un effort énergique des âmes pour s'élever immédiatement jusqu'à lui, en rompant toutes les attaches terrestres, en se dégageant de toutes les habitudes d'ordre inférieur. Chaque progrès de l'humanité a eu sa cause déterminante dans une passion, qui a soulevé l'âme au-dessus d'elle-même, et qui a été tout à la fois pour elle un perfectionnement et un affranchissement.

Mais cette passion, principe de tout progrès, où se produit-elle d'abord ? Nous croyons qu'il ne faut pas hésiter à dire qu'elle se produit dans l'âme de quelques hommes supérieurs, et que, de là, elle rayonne sur le reste de l'humanité. On a pu abuser des hommes nécessaires, des hommes

providentiels ; ce n'est pas une raison pour méconnaître le rôle capital que les grands hommes jouent dans l'histoire. Ce rôle est prépondérant ; ce sont les grands hommes qui font les grands siècles et les puissantes civilisations. On en trouve également la preuve, soit que l'on considère spécialement l'histoire politique, soit que l'on se préoccupe plutôt du développement moral. C'est sous l'initiative et la direction d'hommes extraordinaires qu'aujourd'hui, comme dans les premiers temps du monde, les États se fondent, s'organisent, se développent, exercent au dehors la prépondérance. C'est aussi sous l'influence d'âmes vraiment divines que se produisent les révolutions morales, comme celle qui s'est faite dans l'Inde antique, quand le sentiment de la pitié pour toutes les souffrances y a été introduite par le Bouddha, ou celle, bien plus considérable, qui a renouvelé le monde entier, lorsque les fondateurs du christianisme ont enseigné aux hommes la charité, l'amour qui vient de Dieu, et qui est infini comme Dieu.

On a si bien compris dans l'antiquité l'importance de cette action individuelle des grands hommes, qu'en général les légendes ont attribué à un seul héros ce qui a été sans doute l'œuvre commune de plusieurs grands hommes. Il n'en faut pas toujours conclure que le nom de ce héros exprime et résume un travail absolument impersonnel ; cela signifie seulement que, d'après la conviction des anciens, chaque progrès devait être attribué surtout à l'action de puissantes individualités. Qui a le premier conçu l'idéal de la société humaine, cimentée par l'apaisement des mœurs, par la culture de la poésie et des arts, par le triomphe de la parole sur la force ? En Grèce au moins, ce fut Orphée :

> Silvestres homines sacer interpresque Deorum,
> Cædibus et victu fœdo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.

Qu'importe maintenant qu'Orphée ait réellement existé ? Ce que prouve cette personnification, c'est que ce sont de grandes intelligences, de fortes volontés, qui ont accompli

l'œuvre primitive de la civilisation. Et, de même, qui a conçu le premier la puissance de l'association, des efforts humains mis en commun, pour triompher des fléaux de toute espèce, marais aux miasmes délétères, animaux féroces, brigands, pirates, etc., qui rendaient si précaire l'existence des sociétés primitives? En Grèce, ce fut Hercule. Mais Hercule n'est peut-être qu'une personnification du soleil desséchant les marais par la chaleur de ses rayons. Qu'importe? En personnifiant si obstinément Hercule, ce que l'on a voulu dire, c'est que le principe de ces grandes œuvres sans lesquelles les sociétés humaines n'auraient pu ni se fonder ni se développer, doit être cherché surtout dans l'influence qu'ont exercée quelques hommes doués d'une énergique et indomptable volonté. Quant au sentiment religieux, c'est encore à l'action personnelle de quelques hommes extraordinaires qu'il faut en attribuer, pour la plus grande partie, les développements successifs. Les Abraham, les Zoroastre, les Moïse, pour ne citer que quelques noms, représentent des degrés distincts d'une conception de plus en plus nette, mais d'abord toute personnelle, de l'idéal divin. « On ne saurait, dit Bunsen (1), méconnaître dans Abraham une grande personnalité historique. L'histoire intime de son âme et de ses idées est plus importante encore que l'histoire extérieure de sa vie de patriarche et de fondateur de peuple. C'est un esprit noble et élevé, qui, après de longues luttes intérieures, rompit le premier la servitude et la malédiction qui s'attachaient au culte sanguinaire de Moloch. Ce courage héroïque, il l'eut, parce qu'il estimait plus la voix directe de Dieu qui parlait dans sa conscience et dans sa raison, que toutes les traditions de ses frères de race. C'est en vertu de cette foi dans la voix de Dieu qui ne saurait ni faillir ni décevoir, dans cette voix qui parle au fond du cœur de l'homme, qu'il renonça aux usages de ses pères, et introduisit, à la place d'expiations sanglantes, le

(1) *Dieu dans l'histoire*, trad. Dietz.

symbole sauveur de la circoncision. » On en peut dire autant de Zoroastre et de Moïse. Avant Zoroastre, le culte de la lumière était purement physique ; la divinité n'apparaissait encore que vaguement derrière son symbole matériel. Zoroastre saisit, par une inspiration admirable, la relation de la lumière physique à la pureté morale, et, concevant Dieu comme le purificateur du monde, il enflamma les Iraniens de cet enthousiasme religieux qui en fit les instruments de la purification, et les soldats de la lumière contre les enfants des ténèbres. Avant Moïse, l'idée de Dieu était encore, chez les Hébreux, mêlée à un élément physique. Dieu était la force infinie, devant laquelle toute autre force n'est que faiblesse et néant ; mais il n'était point encore l'être absolu, l'être en soi, qui n'a besoin que de lui-même pour exister, et par qui tout existe. L'inspiration révéla à Moïse cette idée souveraine ; et l'enthousiasme qu'elle excita dans son âme ne tarda point à passer dans le cœur de tous les Hébreux, à douer ce peuple d'une énergie extraordinaire pour la défense de sa foi, et à en faire le représentant de l'une des conceptions les plus hautes de la pensée humaine. Nous pourrions multiplier ces exemples ; la conclusion serait toujours la même. L'Idée commence par illuminer quelques hautes intelligences, comme le soleil, à son lever, n'éclaire d'abord que quelques hautes cimes ; une fois conçue par ces intelligences, elle y allume l'ardente passion qui fait entreprendre les grandes choses, la foi qui soulève les montagnes. La passion agrandit aux yeux de leurs semblables les hommes en qui elle apparaît ; elle les marque d'un signe ; elle en fait des modèles que tous veulent imiter ; elle les transforme en guides des foules inconscientes ; et c'est ainsi que se produisent, par l'initiative de quelques-uns et le concours de tous, les grands événements et les grandes civilisations.

Mais, va-t-on peut-être nous dire, en reproduisant l'objection que nous avons déjà prévue, ce n'est point la passion qui fait tout cela, c'est la raison. Nullement ; car la raison

est l'idée, elle n'est pas la force. Sans doute, la raison agit d'une manière persuasive sur la force, pour l'exciter d'abord, et, ensuite, pour la modérer et pour en régulariser les effets ; mais, sans la force, elle resterait impuissante, elle ne se manifesterait point dans la sphère des phénomènes ; et cette force, encore une fois, c'est la passion. Sans doute on peut bien dire, en s'inspirant d'Aristote, que la raison, en tant que cause finale, est, à tout prendre, le premier moteur ; mais elle n'est pas pour cela le moteur réel ; c'est la raison qui excite dans l'âme ces mouvements passionnés qui réalisent tour à tour les diverses formes du bien ; mais, si elle les excite, elle ne les produit pas elle-même ; elle agit seulement sur la force qui les contient en puissance, pour que cette force entre en acte et les produise. Sans doute encore lorsque ces mouvements passionnés de l'âme se sont produits, c'est la raison, c'est son idéal de plus en plus présent dans nos esprits, qui règle et modère ces mouvements, et qui met en harmonie avec l'ensemble de notre nature les nouvelles formes d'activité qui se sont d'abord déchaînées d'une manière excessive et tumultueuse ; mais que serait cette harmonie, sans les formes mêmes qu'elle est appelée à régir ? Ce serait une chose tout abstraite. Ainsi donc, les formes successives de l'activité humaine, telles que nous les voyons se développer à travers l'évolution historique, subissent peu à peu l'influence de la raison ; mais ce n'est pas sous la forme rationnelle, c'est sous la forme passionnée, qu'elles apparaissent d'abord ; plus tard seulement, lorsque le premier essor est calmé, elles trouvent leur véritable équilibre. Tous ceux qui ont exercé sur l'humanité une influence décisive, tous ceux qui l'ont élevée à une plus haute perfection, ont été des hommes passionnés, c'est-à-dire excessifs ; c'est sous une forme excessive qu'ils ont introduit dans le monde les idées, les sentiments, les modes d'activité, dont la nature humaine leur est redevable ; et c'est là précisément ce qui explique l'influence considérable qu'ils ont exercée, la vivacité avec laquelle ils ont frappé les imaginations populaires. Les

premiers hommes qui ont conçu l'idéal de la justice et du droit n'ont pas aimé modérément le droit et la justice ; ils n'ont pas concilié cet amour qui remplissait leurs âmes avec d'autres amours ; ils ne se sont pas attachés à lui assigner des limites ; la crainte d'aller trop loin, la préoccupation du *Ne quid nimis*, leur a été totalement étrangère ; appartenant tout entiers et sans réserve à l'idée qui s'incarnait en eux, ils n'ont songé qu'à en être les ministres, les prophètes, les martyrs. Les premiers hommes en qui s'est éveillé l'amour de la patrie ou l'amour de Dieu n'ont pas aimé modérément Dieu ou la patrie ; ils ont tous été des enthousiastes ; ils ont laissé aux hommes qui, en suivant de loin leurs traces, ont été plus tard enflammés du même amour, le soin de le concilier avec le groupe entier de leurs affections antérieures et de mettre l'élément nouveau en équilibre avec tous les autres. Les enseignements de l'histoire sont, à cet égard, incontestables. L'activité humaine ne doit pas rester passionnée, mais elle l'est nécessairement à l'origine. Les fondateurs de toutes les grandes choses ont été soutenus dans l'accomplissement de leur œuvre par une passion ardente, trop souvent même fanatique ; à eux seuls il a été donné de ravir leurs semblables, de les tenir dans leur main, de les conduire partout où ils ont voulu ; ce sont les enthousiastes, ce sont les inspirés, ce sont les fous sublimes, prophètes, poëtes, martyrs, qui ont créé les puissantes civilisations, qui ont inauguré les irrésistibles mouvements d'idées ; ce sont eux qui ont fait le monde moral.

On voit donc que, dans l'humanité comme dans la nature, l'activité tour à tour inconsciente et consciente qui produit le progrès n'a point précisément la forme du désir (attendu que le désir est un mouvement continu, qui ne renferme aucune contradiction intérieure), mais plutôt la forme discontinue, intermittente et saccadée, de la passion. Mais en quoi consiste cette contradiction intérieure par laquelle la passion se distingue du désir ? Elle consiste précisément dans ce fait que l'activité passionnée est un élan soudain, et, par-dessus tout, excessif,

vers le mieux ; or, comme cet élan se produit dans un être dont la nature est complexe ; comme il impose brusquement un ordre nouveau à des éléments subordonnés ; comme il fait violence à des habitudes antérieures, il provoque immédiatement, dans cet être même en qui il se produit, une profonde réaction ; et, par suite, à peine son œuvre est-elle réalisée qu'elle est immédiatement compromise et en partie détruite. Mais, remarquons-le bien, la force qui suscite cette réaction contre le progrès est absolument la même qui donne naissance au progrès lui-même. C'est toujours, au fond, celle de la passion : une seule et même activité produit par un élan passionné une forme supérieure du bien, et, ensuite, oppose cette forme, devenue subordonnée, à des formes plus parfaites qui apparaissent à leur tour. La passion est à la fois le principe du bien, par les efforts qu'elle fait pour en réaliser successivement les diverses formes, et le principe du mal, par l'énergie qu'elle met à défendre chacune de ces formes contre la prépondérance et la domination d'une forme plus achevée. Ainsi, dans l'humanité comme dans la nature, l'effort passionné ne cesse pas, après avoir produit le bien vers lequel il tendait ; mais, au contraire, il subsiste au sein même de ce bien, devenu un élément subordonné dans un bien plus parfait, dans un ordre supérieur ; et ainsi, après avoir obéi à la raison, il la combat ; il se continue comme force indépendante, et désormais rebelle ; après avoir été un instrument d'édification du progrès, il persiste comme ferment de discorde, comme principe de dissolution, au sein des formes plus parfaites et plus synthétiques de l'existence. La passion joue donc deux rôles tout opposés dans le développement de la civilisation. Elle est d'abord la cause de tous les mouvements par lesquels l'humanité s'avance vers l'accomplissement de ses destinées, et, dans cette première partie de son rôle, c'est elle qui suscite toutes les grandes inspirations, toutes les belles œuvres, tous les admirables dévouements ; mais, ensuite, elle travaille, par une lutte sourde, par une résistance intérieure, à arrêter le progrès dont elle

a été le véritable moteur ; dans cette seconde partie de son rôle, elle est le principe de tous les excès, de tous les désordres et de tous les malheurs ; c'est elle qui produit nos déchirements, nos défaillances, nos contradictions ; c'est elle qui nous rejette vers le passé ; c'est elle, par conséquent, que nous devons combattre et que nous devons vaincre, si nous voulons continuer notre essor vers le progrès.

Toutefois, même lorsque nous considérons la passion dans cette seconde forme, nous ne devons pas méconnaître en elle d'admirables vestiges du bien. D'abord, ne l'oublions pas, ces fins qu'elle poursuit dans ses manifestations les plus égoïstes et les plus violentes ont beau être subordonnées, elles n'en sont pas moins en soi des fins, et, par conséquent, des biens. Ensuite, la vie humaine est si complexe, elle est engagée dans des circonstances si diverses et si opposées les unes aux autres, qu'à certains moments ces fins subordonnées redeviennent accidentellement les fins principales à la réalisation desquelles toutes nos forces doivent se rapporter. Il faut souvent que l'homme, en face d'un grand danger auquel il ne peut se soustraire qu'en décuplant son activité, redevienne tout à coup l'animal vigoureux et sauvage, qui fait face à tous ses ennemis à la fois, et qui en triomphe par l'énergie de sa colère et la soudaineté de ses ruses : la passion le sauve alors, en dirigeant vers un seul but, la conservation de la vie, toutes les forces de sa nature, même celles qui se rapportent d'ordinaire à une plus haute finalité.

III

Il y a donc deux formes de la passion ; les philosophes modernes ont en général méconnu cette vérité, mais nous allons voir qu'au contraire les plus grands philosophes de la Grèce l'ont exprimée avec une parfaite netteté.

Spinoza, qui a présenté sur les passions la théorie la plus profonde peut-être des temps modernes, n'hésite pas à les

faire dépendre toutes d'un principe unique, qui est la tendance à persévérer dans l'être ; cette tendance elle-même est l'*appétit;* et, lorsqu'elle s'exerce avec conscience, elle devient le *désir*, souche de toutes les passions.

Mais cette réduction à l'unité est absolument arbitraire. Rien ne prouve que cette tendance à persévérer dans l'existence, ou du moins dans la forme actuelle de l'existence, soit le fait premier, irréductible ; c'est, au contraire, un fait dérivé, résultant de deux faits antérieurs qui seuls peuvent être considérés comme primordiaux.

Il en est de cette tendance comme du mouvement circulaire ou elliptique que les astres décrivent les uns autour des autres. Nous disons que la terre tourne autour du soleil en décrivant une ellipse, et il nous semble, au premier abord, que ce mouvement elliptique, à cause qu'il est pour nous le phénomène perceptible, est en même temps la réalité en soi ; mais, au fond, il n'en est pas ainsi : la réalité, la double réalité, c'est que la terre est projetée en ligne droite dans l'espace, et qu'elle tombe en ligne droite sur le soleil ; mais ces deux mouvements, étant opposés l'un à l'autre, se concilient dans un mouvement intermédiaire, qui en est la résultante. De même, la tendance à persévérer dans la forme actuelle de l'existence n'est pas, comme le pense Spinoza, la loi universelle, et surtout la vraie forme de notre activité et le principe de toutes nos passions ; c'est la résultante dans laquelle s'unissent pour nous les deux autres tendances, seules primitives, seules irréductibles, dont l'une nous pousse à reprendre les habitudes du passé et nous rejette vers la matière, tandis que l'autre nous élève vers l'immatériel et vers la perfection idéale. Or, ce sont précisément ces deux tendances qui, par les déviations dont elles sont susceptibles, donnent naissance aux mouvements passionnés de l'âme, et, par conséquent, il y a deux groupes de passions, celui des passions bonnes et progressives, et celui des passions régressives et mauvaises.

Platon a parfaitement connu ces deux tendances contraires

dont se compose l'âme irrationnelle ou passionnée, et il les a désignées par les noms d'enthousiasme et de désir, de θυμός et d'ἐπιθυμητικόν. Nous ne croyons pas utile de retracer ici en détail une théorie connue de tout le monde; il suffira de rappeler brièvement qu'il ne considère pas la distinction de ces deux tendances comme une distinction factice, mais qu'il la croit, au contraire, essentiellement naturelle, puisque chacune d'elles a son siége dans une partie distincte de l'organisme. Après avoir, en effet, dans le *Timée*, séparé l'âme rationnelle de l'âme passionnée, et l'avoir placée dans la tête, comme en une sorte d'observatoire, il divise à son tour l'âme passionnée en deux parties, qu'il place l'une et l'autre dans le tronc, mais en ajoutant qu'elles sont séparées par le diaphragme, comme par une cloison. La moins bonne de ces deux parties, celle qui est essentiellement désordonnée et turbulente, celle qui ne demande qu'aliments et breuvages, réside dans la région qui est la plus éloignée de la tête, et qui s'étend entre le diaphragme et le nombril : « Les dieux inférieurs ont construit pour elle dans tout cet espace comme un râtelier où le corps put trouver sa nourriture; ils l'ont enchaînée là comme une bête féroce, mais qu'il est nécessaire de nourrir si l'on veut que la race humaine subsiste. Ils l'y ont reléguée, afin que, située le plus loin possible de l'âme qui a le gouvernement, elle causât le moins possible de trouble et de bruit, et permît à l'âme raisonnable de choisir en paix le parti le plus sage dans l'intérêt commun. » L'autre partie, la meilleure, la plus noble, « celle qui participe de l'ardeur virile et du courage, » réside, au contraire, dans l'intervalle de la poitrine et du cou, c'est-à-dire dans la partie la plus voisine de la tête, « afin que, subordonnée à la raison, d'accord avec elle, elle puisse comprimer par la force les violents désirs, lorsqu'ils ne se plient pas d'eux-mêmes aux ordres que la raison leur envoie du haut de sa citadelle. »

L'auteur du *Timée* a donc exprimé sous la forme la plus nette, en la rattachant à une conception physiologique très-

profonde sous son apparente naïveté, l'antagonisme des deux puissances actives auxquelles toutes nos passions se rattachent. Il a fort bien compris que la passion n'est pas toujours, et sous toutes ses formes, hostile à la raison ; s'il y a en nous des passions vulgaires et brutales, qui empêchent l'activité rationnelle d'atteindre ses fins, il y a en d'autres, au contraire, qui sont essentiellement généreuses, qui se portent d'elles-mêmes avec ardeur au-devant de tout ce qui est bien, et sans lesquelles la raison resterait impuissante. Car ce n'est pas la raison qui produit elle-même le bien par son énergie propre ; elle ne fait que découvrir et enseigner à l'homme la fin que son activité doit poursuivre ; et le vrai principe actif, la vraie cause efficiente, c'est la passion, ou du moins cette forme de la passion qui est capable de comprendre la raison et de se laisser persuader par elle, c'est-à-dire l'enthousiasme.

La même doctrine est confirmée dans les autres dialogues de Platon. A peine est-il nécessaire de rappeler la distinction qu'il établit dans le *Banquet* entre la Vénus populaire et la Vénus Uranie, et les deux formes de l'Amour, c'est-à-dire de la passion, qui se rattachent à ces deux formes de la beauté. L'amour de la Vénus populaire n'inspire que des actions viles et grossières ; mais l'amour de la Vénus céleste est lui-même céleste et suscite dans nos âmes le continuel désir des pensées pures et des nobles actions. Toute la fameuse allégorie du *Phèdre* n'est qu'un long développement de cette même idée qu'on peut résumer en ces termes : « Il y a en chacun de nous deux principes qui le gouvernent et le dirigent, et dont l'impulsion le détermine. L'un est le désir instinctif du plaisir ; l'autre, le goût réfléchi du bien. Tantôt ces deux principes sont en harmonie, tantôt ils se combattent, et la victoire appartient tour à tour à l'un et à l'autre. Quand le goût du bien, que la raison nous inspire, s'empare de l'âme tout entière, il s'appelle sagesse ; quand le désir irréfléchi qui nous entraîne vers le plaisir vient à dominer, il reçoit le nom d'intempérance. »

Aristote soutient à peu de chose près la même doctrine que son maître. Lui aussi, il sépare l'intelligence de l'âme passionnée, et il la considère comme assignant à notre activité la fin où elle doit tendre, plutôt que comme réalisant elle-même cette fin. C'est l'appétit qui donne le mouvement à l'âme, et c'est la forme de l'appétit capable de comprendre la raison qui, seule, la meut vers le beau et le bien.

Il y a donc, d'après Aristote, deux formes essentielles de l'appétit, mais légèrement différentes de celles que Platon a signalées : l'une est l'appétit sensitif, qui comprend deux choses, le désir et la colère ; car le mouvement par lequel nous nous portons vers les choses utiles est identique à celui par lequel nous nous détournons des choses nuisibles et cherchons même à les détruire ; l'autre est l'appétit rationnel.

L'appétit sensitif a son principe dans la sensibilité, et dans l'imagination qui repose elle-même sur la sensibilité. L'imagination, d'après Aristote, ravive en nous et combine de diverses manières les débris de nos sensations ; elle nous présente les objets comme bons, utiles, désirables, et elle est ainsi la cause première, mais non immédiate et directe, du mouvement par lequel nous nous portons vers eux ; mais la cause directe, vraiment efficiente, de ce mouvement, l'énergie qui le réalise, c'est l'appétit sensitif.

De même, l'appétit rationnel provient de la raison, c'est-à-dire de cette faculté supérieure et impersonnelle qu'Aristote appelle l'intellect actif. Cette faculté ne nous révèle plus seulement des formes détachées, et, en quelque sorte, des fragments du bien, mais le bien lui-même ; ou plutôt elle n'est autre chose que la perfection suprême, que l'idéal divin, présent dans nos âmes, et agissant sur nous, comme il agit sur la nature entière, par l'attrait de son essence absolue, infiniment intelligible et infiniment aimable. Mais, de même que l'idéal divin ne produit pas d'une manière réelle, et par une sorte d'impulsion, le mouvement de la nature, mais n'est que la fin à laquelle ce mouvement se rapporte ;

de même l'intellect actif, la raison, n'est pas la cause efficiente de notre mouvement vers le bien ; elle n'en est pas la cause exemplaire et finale ; son véritable principe, c'est l'appétit rationnel.

L'appétit est donc à la fois en nous le principe par lequel nous nous portons vers l'apparence confuse du bien, et celui par lequel nous poursuivons le bien lui-même. Il est la cause de ces désirs immodérés et contradictoires qui nous jettent dans les agitations et dans les vices, et il l'est aussi des mouvements réfléchis et coordonnés par lesquels nous nous dirigeons vers la vertu. Grâce à son libre arbitre, l'âme peut également obéir aux impulsions contraires qui lui viennent de ces deux formes de l'appétit. Souvent elle se laisse égarer par l'imagination, qui présente à l'appétit sensitif, comme autant de fins à poursuivre, des apparences confuses et des fragments épars du bien ; elle tombe alors dans la multiplicité, le désordre et le mal. Mais, souvent aussi, elle écoute la raison, qui propose comme fin à l'appétit rationnel le bien lui-même ; et alors, guidée par cet appétit, elle pratique la vertu et elle s'élève au bonheur, qui est pour elle l'acte complet et le parfait équilibre.

C'est donc à l'appétit, mais à l'appétit rationnel, qu'Aristote rapporte, plus clairement encore que Platon, sinon la vertu tout entière, au moins cette partie de la vertu qui consiste à choisir entre plusieurs partis, à tendre délibérément vers le bien, et qui, seule, est susceptible de mérite et d'éloge : « C'est, dit-il, dans la partie irraisonnable de l'âme que se trouvent les vertus, la tempérance, la justice, le courage, et toutes les autres vertus morales qui semblent dignes d'éloges et de louanges. C'est grâce à elles, quand nous les possédons, que nous méritons l'estime et l'éloge. Mais jamais on ne reçoit de louanges pour les vertus de la partie de l'âme qui a la raison ; et ainsi on ne loue pas quelqu'un directement parce qu'il est sage, ou parce qu'il est prudent, ni en général pour aucune des vertus de cet ordre. Je veux dire qu'on loue uniquement la partie irraisonnable

de l'âme, en tant qu'elle peut servir et qu'elle sert la partie raisonnable en lui obéissant. »

Il serait facile de citer divers passages dans lesquels Aristote met en parallèle l'appétit, c'est-à-dire la passion, avec la raison, et n'hésite pas à dire que c'est à cette force irrationnelle de la passion qu'il faut attribuer, bien plus qu'à la raison elle-même, le mérite de la vertu. En voici un des plus concluants, qui est emprunté à la *Grande Morale* : « Absolument parlant, ce n'est pas la raison, comme d'autres philosophes le prétendent, qui est le principe et le guide de la vertu ; ce sont bien plutôt les passions. Il faut que la nature mette en nous une sorte de force irrationnelle qui nous pousse au bien, et c'est aussi ce qui est ; puis, ensuite, vient la raison, qui donne en dernier lieu son suffrage et qui juge les choses. C'est bien là ce qu'on peut observer dans les enfants et dans les êtres qui sont privés de raison. Il y a tout d'abord chez eux les élans instinctifs des passions vers le bien, sans aucune intervention de la raison ; puis, la raison arrive plus tard ; et, donnant son vote approbatif dans le sens des passions, elle pousse l'être à faire définitivement le bien. Mais si l'on part de la raison comme principe pour aller au bien, très-souvent les passions, en désaccord avec elle, ne la suivent pas, et même elles lui sont contraires. J'en conclus donc que la passion régulière et bien organisée est le principe qui nous mène à la vertu plutôt que la raison. »

Mais si Platon et Aristote ont signalé avec beaucoup de profondeur psychologique cette coexistence de deux formes opposées et antagonistes de la passion dans le cœur humain, il reste à esquisser une explication de cette coexistence elle-même. Quelques développements sur ce nouveau sujet vont nous permettre de compléter ce que nous avons dit plus haut sur l'élément métaphysique et l'élément psychologique des passions.

En effet, tout en faisant quelques restrictions, nous avons cru devoir, dans les premières parties de cette étude, ne considérer les passions que comme si elles étaient toujours

et essentiellement mauvaises ; mais, comme il y a aussi des passions bonnes, et que même, considérée absolument et dans son idée, la passion est plutôt bonne que mauvaise, il devient nécessaire de rattacher à deux principes distincts les deux ordres contraires de ses manifestations.

Nous répétons souvent, en nous affligeant des contradictions qui se produisent dans nos pensées et dans nos actes, qu'il y a deux hommes en nous ; mais, puisqu'en même temps nous croyons à l'unité substantielle du moi, il faut bien que ces deux hommes, que ces deux natures, ne soient en réalité que deux influences, deux impulsions contraires, auxquels nous sommes soumis tour à tour.

Les peuples de l'Orient exprimaient d'une manière à la fois poétique et profonde ce qu'il y a d'évidemment objectif dans les causes de nos passions, lorsqu'ils croyaient que nous sommes soumis à la double influence d'un bon et d'un mauvais génie, qui habitent l'un et l'autre en nous, et dont l'un nous dispose à la vertu, à l'héroïsme, à la sainteté, tandis que l'autre nous rejette dans l'abjection de la vie voluptueuse et égoïste.

Aujourd'hui, nous nous contentons de dire qu'il y a en nous une vie inconsciente et spécifique à côté de la vie personnelle et consciente ; et, par là, nous semblons refuser tout caractère extérieur et objectif aux causes qui déterminent tour à tour dans nos âmes, soit les passions vulgaires, soit les élans généreux, désintéressés ou sublimes ; à moins cependant que, par la vie spécifique, nous n'entendions une sorte de continuation réelle, de véritable prolongement en nous, de la vie générale de l'humanité, ou que, comme Maine de Biran était arrivé à le faire dans la dernière période de son évolution intellectuelle, nous ne rattachions la vie personnelle et libre, la vie de la volonté, à une vie divine qui se développerait en nous.

Essayons de dégager et d'exprimer d'une manière moins vague ce double principe auquel se rattache notre activité, et surtout notre activité passionnée.

L'homme a sur tous les autres êtres de la nature le privilége d'appartenir également, et d'une manière consciente, à la double sphère des causes efficientes et des causes finales. Nous voulons dire, en employant cette formule, qu'il est d'abord, par l'ensemble de sa constitution physique et morale, un système de forces dont chacune tend à se conserver isolément, à se perpétuer sous la forme qui lui est propre, et même à se développer suivant sa nature, indépendamment des relations qui doivent l'unir à toutes les autres ; mais qu'ensuite, par sa raison, il est capable de concevoir, non-seulement les diverses fins, subordonnées les unes aux autres, auxquelles chacune de ses forces se rapporte actuellement, mais encore un système de fins supérieures auxquelles la sagesse divine veut que ces mêmes forces soient successivement rapportées. En d'autres termes, par son organisation, l'homme est la manifestation la plus haute et la plus consciente des énergies de la nature ; et, par sa raison, il est le confident des pensées divines et il peut devenir l'instrument de leur réalisation. Il est donc, de tous les êtres à nous connus, le seul en qui se manifeste l'intime union du réel et de l'idéal, de ce qui est et de ce qui doit être, et, par suite, le seul qui puisse produire d'une manière consciente, soit en lui, soit au dehors de lui, la subordination des forces actuellement épanouies aux fins qui doivent être successivement réalisées.

Par conséquent, il y a dans la nature de l'homme une véritable opposition, un continuel conflit, entre deux tendances contraires, dont l'une le pousse à laisser chacune de ces forces qui coexistent dans son être se développer isolément suivant ses propres lois, tandis que l'autre l'excite à relier ces forces les unes aux autres en les rapportant à des fins de plus en plus élevées. Quand il obéit à l'une de ces tendances, il ne fait que conserver en lui, soit dans l'ordre des choses physiques, soit dans celui des choses morales, les habitudes actuelles ; quand il obéit à l'autre, il crée en lui des habitudes nouvelles et meilleures. L'une de ces tendances

le retient attaché aux choses matérielles, l'autre l'élève vers une perfection idéale et infinie.

Ainsi considérées, ces deux tendances apparaissent comme ayant par-dessus tout un caractère objectif, attendu qu'elles correspondent à des nécessités qui nous dominent absolument. L'une de ces nécessités, c'est la loi naturelle par excellence; c'est la loi de conservation, de permanence, en vertu de laquelle tout ce qui est continue à être, et, par suite, tend à se conserver soi-même, dans la même forme, avec les mêmes habitudes, ou (si la continuité absolue est impossible), à se perpétuer dans son semblable. L'autre est la loi divine, la loi du progrès. Ce qui est présent dans l'homme, lorsque des passions mauvaises et brutales le rejettent dans les formes inférieures de son activité, c'est la puissance même, la puissance réelle et objective de la nature, se manifestant par la loi de l'hérédité ou de l'atavisme ; c'est la force de l'humanité antérieure, encore vivante au fond de ses entrailles, avec toute la série des habitudes qu'elle a successivement contractées. Et, de même, ce qui est présent en nous, toutes les fois que nous sommes élevés au-dessus de notre nature actuelle par le souffle des passions généreuses, c'est la puissance toute divine de cette nécessité du progrès qui vit en toutes choses, mais qui, dans l'homme, se manifeste sous la forme de la conscience. Ainsi, les deux tendances contraires qui se combattent dans la nature humaine, et qui constituent cette dualité que les moralistes ont tant de fois signalée en nous, correspondent en dehors de nous aux deux nécessités, aux deux forces éternelles et souveraines, dont le conflit entretient dans toute la nature le mouvement et la vie.

La seconde de ces deux forces, celle qui détermine le progrès, ne saurait être trop soigneusement étudiée; car c'est en remarquant bien sa nature, et en comprenant bien sous quelle forme elle est présente dans l'homme, qu'on peut parvenir à résoudre quelques problèmes très-délicats, et particulièrement, ainsi que nous allons nous en convaincre

à l'instant même, l'antinomie la plus haute de la morale (1).

Cette antinomie peut se résumer à peu près ainsi : Le devoir consiste à faire le bien et à suivre la raison qui nous révèle le bien. Mais, d'autre part, quel que soit le caractère rationnel qu'on lui attribue, le bien ne nous est jamais donné que dans notre conscience personnelle. On a beau invoquer ce qu'on appelle l'impersonnalité de la raison, en réalité, la raison est, en chacun de nous, inséparable de sa conscience individuelle ; par suite, notre devoir ne consiste jamais qu'à écouter cette conscience individuelle et à faire ce que nous croyons, par une conviction tout intérieure et toute subjective, être le bien.

Mais, s'il en est ainsi, le bien n'a plus aucun caractère absolu, et, par conséquent, il cesse d'être le bien. Toutes les consciences se valent, toutes sont également légitimes ; et, par conséquent, il n'y a pas d'honnête et de juste en soi, au delà de ce qui paraît juste et honnête à chaque conscience individuelle, dans les conditions particulières où elle se trouve. Le mot de Protagoras exprime la vérité en morale.

Nous ne pouvons admettre une telle conséquence, et nous nous disons qu'il doit y avoir une conscience absolue, ou, tout au moins, une règle absolue, à laquelle toutes les consciences doivent se rapporter. Mais comment cette conscience absolue se distinguera-t-elle de toutes les autres consciences ? comment leur imposera-t-elle son autorité, son idéal, sa règle ? Sera-ce par de simples raisonnements ? mais des raisonnements se réduisent en dernière analyse à des pensées, c'est-à-dire à des états de conscience, qui n'ont point par eux-mêmes la puissance de prévaloir sur d'autres états de conscience et de se substituer à eux. Qu'on y réfléchisse, et l'on verra que nos raisonnements, nos conseils, nos enseignements, n'agissent sur la conscience de nos semblables que parce qu'ils suscitent, ou plutôt favorisent en elle, des

(1) Voir une discussion très-approfondie de cette question dans la *Morale* de M. Paul Janet.

dispositions innées, des impulsions instinctives, qui la portent vers le progrès, et ébauchent en elle, par une action nécessaire et objective, les linéaments de ce qui doit être.

Il faut donc admettre un mouvement général qui emporte les consciences dans une direction déterminée ; or, ce mouvement, c'est la force divine dont nous avons vu tout à l'heure qu'elle se développe en antagonisme avec la force de la nature, et qu'elle crée en nous des habitudes supérieures, en détruisant peu à peu ou en se subordonnant les habitudes précédemment contractées. Le bien, c'est de s'abandonner à ce mouvement, après avoir compris, par une intuition de l'intelligence, que lui seul nous porte vers notre véritable fin, et que tous les autres mouvements dont nous sentons nos âmes agitées, et qui nous portent vers tel ou tel intérêt particulier, n'en sont que des applications plus ou moins légitimes ou des dérivations ; le mal, c'est de résister à ce mouvement, et de combattre ainsi la réalisation de la volonté divine, de la pensée éternelle. Il faut donc admettre cette nécessité supérieure empreinte en chacun de nous, cette influence divine qui s'exerce dans nos âmes et nous emporte vers le progrès, si l'on veut donner à la morale une base vraiment solide et une valeur objective.

Nous voyons maintenant d'une manière suffisamment claire quel est le double principe auquel se rattachent nos passions bonnes et nos passions mauvaises. Les passions bonnes sont des élans qui se produisent dans nos âmes, toutes les fois qu'obéissant à l'influence de la raison, qui est en dernière analyse une influence divine, nous nous élevons vers des fins supérieures, vers des formes plus parfaites de l'idéal, et nous faisons violence à notre nature actuelle pour créer en nous-mêmes des habitudes meilleures. Les passions mauvaises sont aussi des élans, mais d'un genre tout opposé : ce sont des mouvements irrationnels, par lesquels notre âme rejetant, au contraire, cette influence supérieure qui s'exerce sur elle, et détruisant ainsi ce qu'il y a de meilleur dans sa nature, se rejette, ou plutôt se laisse retomber, par une sorte

de pesanteur naturelle, dans ses déterminations inférieures et dans les habitudes du passé.

D'après cela, nous pouvons rectifier et compléter ce que nous avons dit plus haut sur l'élément métaphysique et sur l'élément psychologique de la passion. Il pouvait sembler, en effet, tant que nous n'avions pas encore exprimé sur cette question notre pensée tout entière, qu'il y avait quelque chose d'un peu fataliste dans notre explication de l'origine des passions. En les représentant comme suscitées en nous par une sorte de mouvement rhythmique qui ramène dans l'individu des dispositions spécifiques, des habitudes héréditaires, nous semblions mettre en péril le libre arbitre. Mais, maintenant, nous voyons bien que l'action de ce rhythme n'a absolument rien d'inconciliable avec la liberté, attendu qu'elle est sans cesse combattue en nous par une action tout opposée. En même temps que les dispositions instinctives, se perpétuant en nous d'après la loi des causes efficientes, tendent à nous ramener aux habitudes d'une existence inférieure, quelquefois même purement animale, l'influence de la raison, de l'idée, du but auquel notre âme est suspendue, agissant d'après la loi des causes finales, tend, au contraire, à ébaucher en nous les habitudes d'une vie plus parfaite. Entre ces deux influences opposées, le libre arbitre subsiste dans toute sa plénitude, dans toute son intégrité. Ainsi, l'élément métaphysique de la passion doit, en dernière analyse, être cherché, non dans un rhythme unique, mais dans deux rhythmes contraires qui se produisent simultanément dans l'âme, l'un ramenant les habitudes antérieures de la vie individuelle ou de la vie sociale, l'autre préparant, avec une puissance de plus en plus grande, avec une nécessité de plus en plus impérative, les habitudes d'une moralité plus pure ou d'une civilisation plus raffinée.

Mais cette première modification en amène une autre, qui va nous permettre d'exprimer subjectivement l'opposition étudiée tout à l'heure à un point de vue tout objectif. L'élément psychologique de la passion doit, en effet, être expliqué,

à son tour, d'une manière plus complète. Comme il y a deux influences contraires qui s'exercent sur l'âme, il y a aussi deux formes contraires de ce consentement qui nous a paru être, au point de vue psychologique, la véritable essence de la passion. Soit que l'âme redescende aux modes inférieurs de son activité, soit qu'elle s'élève au-dessus d'elle-même, elle subit toujours une altération douloureuse ; dans l'un et l'autre cas, elle est excitée à se développer contrairement aux habitudes actuelles de sa nature ; il se produit donc en elle une véritable fermentation et un changement d'équilibre de ses éléments ; cette crise ne se fait point sans souffrance. L'homme en qui une passion généreuse commence à se manifester est en proie, lui aussi, à un déchirement ; et, quelquefois, il voudrait étouffer en lui cette force qui lui apparaît comme étrangère et qui le subjugue ; c'est ainsi que la prophétesse sur son trépied voudrait échapper à l'inspiration divine qui pénètre dans tout son être : *Magnum si pectore possit excussisse Deum*. L'histoire nous montre bien qu'il en est ainsi ; les hommes supérieurs, qui, sous l'influence d'une ardente passion, ont enrichi l'humanité d'institutions salutaires ou d'inventions utiles, n'ont presque jamais connu le bonheur ; ils ont été consumés par le feu intérieur de cette passion qui les dévorait ; ce qui, en effet, se produisait dans leurs âmes, c'était comme un laborieux enfantement d'un état plus parfait de l'humanité. Ainsi, dans les deux formes de la passion, il y a également une altération de l'âme, produite par une sollicitation extérieure que l'âme subit, et qui finit par déterminer en elle un consentement. Mais, dans les passions mauvaises, dans celles que nous devons appeler régressives, l'altération est une décadence ; l'âme se rejette de son état présent vers les habitudes du passé ; dans les passions bonnes et progressives, l'altération est, au contraire, un perfectionnement ; l'âme s'y élève, par une sorte de pressentiment instinctif de l'avenir, à une forme supérieure qu'elle n'avait point encore atteinte.

On peut encore énoncer la même idée à un point de vue

plus subjectif, en disant que les passions mauvaises ont pour conséquence une diminution, et les passions généreuses une exaltation de la conscience. Nous exprimons en partie cette vérité, quand nous disons d'un homme qui se livre aux passions, et spécialement aux passions sensuelles, que c'est un homme *dissolu*. L'expression est merveilleusement exacte autant qu'imagée. En effet, la dissolution d'un organisme, c'est l'affaiblissement ou la destruction d'un principe d'unité qui en relie les diverses parties ; et la dissolution de l'âme, la dissolution morale, c'est l'affaiblissement ou la destruction de la force qui relie nos diverses dispositions, nos divers instincts, dans l'unité d'une conscience personnelle.

Toutes les passions que Platon rattachait au désir et Aristote à l'appétit concupiscible présentent ce caractère. Notre conscience s'y affaiblit, notre unité s'y dissout ; nous devenons littéralement *plusieurs ;* chacun de nos appétits y reprend une vie propre, une conscience distincte, au détriment de la conscience totale ; notre âme n'y conserve plus d'autre unité que celle d'un terrain commun sur lequel se rencontrent un moment, comme des voyageurs venus de différentes régions, les instincts les plus divers, et quelquefois les plus hostiles les uns aux autres.

> Ce n'était plus Rolla qui gouvernait sa vie ;
> C'étaient ses passions. Il les laissait aller,
> Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler.
> Elles vivaient ; son corps était l'hôtellerie
> Où s'étaient attablés ces pâles voyageurs.

Il en est tout autrement de ces nobles passions que Platon rapportait à l'enthousiasme. Elles développent, au contraire, en nous, et quelquefois au plus haut point, la conscience de l'unité, le sentiment d'une vie vraiment active et personnelle. Elles ont pour résultat d'étouffer dans notre âme toute division, d'y faire taire tout dissentiment, et d'en subordonner toutes les puissances à une autorité unique, à un seul et même but, auquel notre vie entière est rapportée.

IV

Cette dualité de la passion dans l'individu, nous allons la retrouver sans peine dans le développement collectif de l'humanité ; car il n'y a pas seulement des passions individuelles ; il y a aussi des passions collectives, qui embrassent à la fois et font vivre d'une même vie toute une génération ou tout un peuple.

Sur ce théâtre plus vaste, les passions conservent la même nature que nous leur avons reconnue jusqu'ici : elles restent toujours des manifestations extraordinaires d'une activité potentielle, qui, le plus souvent, se déchaîne pour produire le désordre et le mal, mais qui peut aussi, dans certaines circonstances, être l'instrument providentiel du bien et du progrès.

Les passions ne restent donc point enfermées dans les étroites limites de la vie individuelle ; elles se répandent aussi, elles s'étalent, dans l'histoire. Elles s'y présentent sous une double forme et y portent un double nom ; elles s'y appellent la révolution et la guerre.

On s'est demandé souvent s'il n'y aurait point une loi cachée, mais non inaccessible, qui régirait les révolutions et les guerres, comme il y en a très-certainement une qui régit les perturbations atmosphériques les plus violentes et les plus difficiles à prévoir, telles, par exemple, que les ouragans, les cyclones. Évidemment, on ne peut affirmer une telle loi qu'avec la réserve indispensable pour tous les faits où la liberté joue un rôle. Ce ne sont point, à proprement parler, les révolutions et les guerres elles-mêmes qui sont soumises à une loi ; mais, au moins, certaines alternatives d'exaltation et d'affaissement, soit dans la vitalité des races, soit dans l'évolution collective de la pensée ou de l'activité ; alternatives qui sont elles-mêmes les causes occasionnelles des grandes catastrophes historiques. Une telle réserve posée, on peut

discuter au moins quelques hypothèses dont cette loi mystérieuse a été l'objet.

Relativement aux guerres, l'hypothèse la plus simple consiste à dire qu'il y a une sorte de statique, à la fois physique et morale, des sociétés, et que l'équilibre dans lequel les races se contiennent les unes les autres doit nécessairement se modifier, toutes les fois qu'il se produit un changement notable dans la densité relative des populations ou dans l'état des mœurs publiques. Vico a développé une théorie de ce genre ; il a fait voir qu'un accroissement modéré de la population est, sans doute, un principe de force ; mais que, si ce développement excède certaines limites, il ne tarde point à amener, chez le peuple dont il avait fait d'abord la prospérité, une sorte de réplétion funeste, qui a pour conséquence le relâchement des mœurs, l'affaiblissement du lien social, les dissensions intestines, et finalement la soumission à un peuple étranger, jusqu'au jour où la conscience et le regret des fautes commises ramène au sein d'une population raréfiée les antiques vertus, et finit par lui rendre, sinon la domination, au moins l'indépendance.

Au sujet des révolutions, on a proposé une explication assez analogue, en s'appuyant, non plus sur l'idée des races, mais sur celle des générations. On a dit qu'il y a pour chaque génération une période de maturité où, parvenue à la pleine conscience d'elle-même, elle tient à s'affirmer par une réaction énergique contre les idées, les mœurs, et surtout les institutions, de celle qui l'a précédée. Ainsi s'expliquerait la fréquence et surtout la périodicité de nos révolutions contemporaines, dont chacune se produit généralement à l'époque où une génération, qui commençait à prendre conscience d'elle-même lorsque la révolution antérieure s'est produite, arrive à la pleine maturité, et brûle de manifester son génie propre, comme elle a vu la génération précédente affirmer le sien.

Il peut y avoir quelque vérité dans des vues de ce genre et dans beaucoup d'autres qu'il serait facile de recueillir çà et

là. Mais, évidemment, la racine, la vraie racine des révolutions et des guerres doit être cherchée à de plus grandes profondeurs, et dans une loi générale qui domine l'activité même de l'âme. En effet, de ce qu'il y a une variation continuelle du rapport dynamique des races, et que, par suite de cette variation, les unes doivent s'étendre et les autres se resserrer sur elles-mêmes, il ne résulterait pas d'une manière nécessaire que ce changement dût se produire sous la forme excessive et violente des guerres. De même qu'aujourd'hui, dans les sciences de la nature, nous voyons en présence, ou plutôt aux prises l'un avec l'autre, les deux systèmes opposés, dont l'un explique les changements du globe et les transformations des espèces, par des modifications insensibles, et l'autre, par des révolutions brusques, sans que nous ayons le droit d'affirmer *à priori* la supériorité nécessaire de l'une de ces théories ; de même, il ne serait pas impossible *à priori* que la loi de l'histoire fût celle des modifications lentes, des transformations insensibles. Les peuples qui auraient conscience de leur affaiblissement se retireraient devant les peuples dont ils commenceraient à sentir la pression ; il y aurait ainsi comme un vague sentiment du droit qui les dominerait à leur insu ; d'autre part, les races plus heureuses ne s'étendraient que modérément, et s'arrêteraient aussi quand elles commenceraient à sentir en face d'elles une légitime résistance ; il se ferait un mélange continu des peuples, une lente pénétration des races les unes par les autres. Rien de tout cela n'est absurde en soi. Tout ce que l'on peut dire, c'est que cela n'est pas, et qu'il doit y avoir une raison profonde pour que cela ne soit pas.

La même remarque peut être faite et avec plus de justesse encore, pour la succession des générations. En fait, il n'y a point de séparation réelle entre les générations humaines ; il n'y a point de moment où l'on puisse dire plutôt qu'à tout autre : une génération commence ; une génération finit. Mais il se produit une infiltration continuelle des jeunes générations dans les générations antérieures. Pourquoi donc la

loi historique ne serait-elle point celle d'une lente modification des idées, d'une incessante transformation des lois et des modes de gouvernement? Là encore, tout ce que l'on peut dire, c'est que cela n'est pas, et qu'étant donnée la nature humaine, telle que l'expérience nous la révèle, cela ne peut pas être.

Mais alors, la conclusion s'impose : c'est dans une loi, dans une loi tout à fait générale, tout à fait intime, de la nature humaine, que se trouve le principe caché, et peut-être indestructible, des révolutions et des guerres. Et, maintenant, quelle est cette loi? Ne serait-ce pas celle de la passion?

Dans l'humanité collective, comme dans l'individu, comme dans la nature, toute force tend à dépasser ses limites. C'est la loi absolument universelle, et qui ne connaît point d'exceptions. Une force qui s'arrêterait d'elle-même où elle doit s'arrêter ne serait point une force, mais une raison, et la sphère des causes efficientes se confondrait avec celle des causes finales. Il est bien vrai que la fin de l'homme, en tant qu'être doué de réflexion, c'est de tendre à réaliser l'accord entre la force et la raison, entre ce qui tend à être et ce qui doit être, et à le réaliser dans l'ordre social comme dans l'ordre de la moralité; mais cette réalisation ne sera jamais parfaite; et, en admettant qu'elle pût l'être à un moment donné, elle ne sera jamais stable. Tant que leur nature ne sera pas changée, les hommes continueront toujours, non-seulement dans la poursuite de leurs intérêts, mais encore dans leurs aspirations désintéressées vers le progrès social, à dépasser le but par l'élan instinctif de la passion, quitte à se ramener ensuite en arrière par le mouvement réfléchi de la raison; c'est-à-dire que nous ne devons guère nous flatter de voir disparaître bientôt les rivalités entre les races, les conflits entre les générations, et, par suite, les révolutions et les guerres, ces faits *humains* par excellence. Et la cause pour laquelle il y aura toujours, ou du moins bien longtemps encore, des révolutions et des guerres, ce n'est

point telle ou telle circonstance contingente, telle nécessité sociale passagère, telle disposition d'esprit transitoire ; c'est la loi universelle qui veut que l'activité, la force, ne se dépense pas graduellement, au fur et à mesure qu'elle a un effet à produire, et seulement dans la quantité nécessaire à la production de cet effet, mais qu'elle s'accumule, passe de la forme vive à la forme latente, et, ensuite, à un moment déterminé, fasse explosion, dépasse son but, et ne produise le bien qu'elle se propose qu'avec un regrettable mélange de désordre et de mal.

Dans cette loi universelle comment ne reconnaîtrions-nous pas celle de la passion? En fait, et pour qui veut aller au fond des choses, c'est la passion qui est, dans l'histoire, le principe de tous ces mouvements tumultueux qui mettent les races en conflit les unes avec les autres ou qui désorganisent et bouleversent les sociétés. Et nous ne voulons pas par là exprimer seulement cette vérité trop évidente que les passions et les folies des individus, des princes particulièrement, ont souvent allumé des guerres désastreuses ; nous voulons dire que, chez les peuples eux-mêmes, considérés comme de grandes individualités, il se produit de vastes mouvements de passion, qui agitent et soulèvent d'abord les foules inconscientes, mais qui, partagés ensuite et le plus souvent favorisés par les hommes capables de réflexion, déterminent les événements les plus décisifs et les catastrophes les plus soudaines. Ce sont les passions politiques, sociales, religieuses, bien autrement redoutables, mais surtout bien autrement insurmontables que les passions individuelles, même des plus puissants despotes ; et il faut ajouter de suite qu'elles jouent dans l'histoire un tout autre rôle. Il est bien rare, en effet, que des événements d'une importance suprême soient suscités par les passions d'un seul individu, quelle que soit l'autorité qu'il exerce sur les autres, si ces passions individuelles n'ont pas leur point d'appui dans des passions collectives. Lorsqu'en effet il n'en est pas ainsi, ces passions individuelles ne tardent pas à susciter

des soulèvements, des assassinats, des révolutions de palais, de sérail, etc., enfin tous ces événements dramatiques dont l'histoire est pleine.

Quelquefois ces passions collectives, auxquelles nous croyons pouvoir attribuer un rôle prépondérant en histoire, ces passions accumulées dans le cœur de races et de générations entières, ont une intensité si étrange ; elles se montrent immédiatement avec un caractère de nécessité, et, pour ainsi dire, d'inéluctabilité si absolue, que tout le monde sent confusément qu'il n'y a rien à faire contre elles ; la diplomatie elle-même se résigne à considérer comme fatale la guerre qu'elles portent dans leurs flancs et à laisser, pour ainsi dire, passer les destins. D'autres fois, au contraire, on réussit momentanément à tromper ces passions, et on diffère l'orage ; mais si dans l'intervalle la sagesse des princes et des peuples ne parvient pas à détruire, ou du moins à affaiblir considérablement les causes de catastrophes, l'explosion retardée n'en est que plus générale et plus terrible.

Ces mouvements passionnés qui se produisent dans la vie des nations comme dans celle des individus présentent absolument le même caractère que nous avons rencontré jusqu'ici : elles sont susceptibles de revêtir deux formes très-différentes, ou, pour mieux dire, toutes contraires. Tantôt excitées par l'influence mystérieuse de l'Idée, c'est-à-dire de cette nécessité métaphysique, de cette nécessité divine, qui est déposée en toutes choses, elles dirigent promptement les peuples vers le Progrès ; et tantôt, déterminées par la tyrannie des instincts, des dispositions égoïstes, des habitudes héréditaires, elles les rejettent violemment dans la voie de la décadence.

Il est facile de l'établir, en faisant voir qu'il y a deux catégories de révolutions et de guerres.

Considérée d'une manière générale, indéterminée, la révolution est d'abord une dissolution. Il y a toujours en elle, comme élément premier, fondamental, la rupture d'un certain équilibre de la société, la destruction soudaine d'un ensemble d'institutions. Mais cette dissolution n'est pas tou-

jours et nécessairement mauvaise; elle peut se produire sous deux formes et en vue de deux fins toutes différentes. Lorsque la révolution est l'œuvre d'esprits violents et brouillons, d'hommes égoïstes qui ne cherchent à travers le bouleversement social que la satisfaction de leurs appétits ou l'assouvissement de leurs haines, comme elle n'a pour principe aucune conception d'un idéal supérieur, elle détruit stérilement et rien que pour détruire. Dès lors, elle est ou inutile ou mauvaise; mais, en tout cas, régressive. Ou elle restaure en vain un passé qui n'a plus de raison d'être, et qui croulera de nouveau au premier choc, ou elle inaugure à la légère des institutions hâtives, fruit dangereux de l'esprit de système ou d'utopie, et qui n'ont ni lien avec le passé ni garantie de durée; dans l'un et l'autre cas, elle interrompt ce travail de composition par lequel se forme et se développe le génie d'une nation, l'équilibre d'une société; elle n'a d'autre résultat que de briser ou d'affaiblir le faisceau des forces collectives, dans le seul intérêt, non de la liberté légitime et féconde, mais de l'individualisme. Quand, au contraire, la révolution repose sur la conception sérieuse d'une forme supérieure de la justice et sur un ardent désir de la réaliser; quand elle a pour but et pour résultat d'introduire parmi les hommes, à la suite d'un long travail de réflexion philosophique, une constitution plus parfaite, qui protége mieux leurs droits essentiels et qui permette à leur activité de se déployer d'une manière plus utile et plus libre; alors, elle est essentiellement bonne, parce qu'elle est organisatrice et progressive; au lieu de dissoudre les forces sociales, elle les resserre; elle amène un plus haut degré de la conscience collective de l'humanité.

On en peut dire autant de la guerre. Considérée superficiellement, elle n'apparaît aussi au premier abord que comme une dissolution, non plus d'une société particulière, mais de cet équilibre providentiel qui, sous l'action du temps, s'établit peu à peu d'une manière inconsciente entre les diverses sociétés, et permet à chacune de contribuer, par le

développement de son propre génie, au bien général de l'humanité. Mais cette dissolution, elle aussi, peut être bonne ou mauvaise ; car elle peut aboutir, par le triomphe de la violence et de la ruse, à ramener un état inférieur de l'humanité ; et elle peut aussi avoir pour conséquence de réaliser, à la suite d'une transition pénible, d'une douloureuse métamorphose, une cohésion plus parfaite, une organisation à la fois plus complexe et plus libre des sociétés humaines. Or, il suffit de jeter un coup d'œil sur toutes ces guerres qui ont désolé l'humanité pour voir qu'elles se répartissent en deux catégories, suivant les mobiles qui leur ont donné naissance ou les fins qu'elles ont atteintes. Les guerres suscitées uniquement par l'ambition des princes ou l'aveugle jalousie des races les unes contre les autres, tendent à amener parmi les hommes, au grand détriment de la civilisation et du progrès, la réapparition d'habitudes sauvages et d'instincts brutaux. Considérons ces élans d'enthousiasme barbare et de fièvre ardente qui s'emparent quelquefois d'un peuple, au moment qu'il va s'engager dans une guerre terrible, sans conscience bien nette du but qu'il se propose. Parmi les rêves confus d'agrandissement territorial ou de gloire militaire, il y a aussi l'explosion d'une joie cruelle à l'idée que les entraves du droit vont être momentanément supprimées, et qu'on va pouvoir, en toute sûreté de conscience, donner pendant quelque temps libre carrière aux instincts destructeurs, aux habitudes violentes de cette activité primitive que quelques philosophes appellent aujourd'hui l'activité prédatrice. Or, qu'est-ce là, sinon une étrange et déplorable diminution de la conscience humaine? Mais la guerre est quelquefois meilleure dans son principe et dans ses fins. Quand elle a pour cause l'effort ardent d'un peuple pour s'élever à la pleine possession de lui-même ou pour amener dans l'humanité le triomphe du droit et de la véritable civilisation, quels que soient les malheurs qu'elle amène à sa suite, elle est la condition nécessaire d'un développement de la conscience humaine ; car d'abord, faite noblement et en vue d'un but légitime, elle développe dans

les diverses classes de la société quelques-unes des plus hautes vertus, le courage, l'esprit de sacrifice, le mépris de la douleur et de la mort; mais ensuite elle appelle à l'existence véritable, en leur donnant la liberté, des peuples qui ont déjà ou qui auront plus tard leur génie propre, et qui joueront leur rôle dans les destinées générales du genre humain.

LIVRE QUATRIÈME

RAPPORT DE LA VOLONTÉ ET DES PASSIONS.

Que la vie morale est une lutte continuelle contre les passions, et non-seulement contre les passions mauvaises, mais aussi, à certains égards, contre les passions généreuses.

Quelle est la nature du pouvoir par lequel nous luttons contre nos passions. — Deux théories opposées. — L'une de ces théories met directement en présence la raison et la passion, et affirme que la raison combat les passions à l'aide des passions elles-mêmes. — Examen critique. — Erreurs contraires qui peuvent résulter de cette théorie, imparfaitement comprise. — L'autre théorie considère la volonté comme une force distincte, par le secours de laquelle la raison combat les passions. — Difficultés nouvelles. — Objections diverses qui se présentent, suivant que l'on considère cette force de la volonté comme finie, et semblable à toutes les autres, ou comme indéfinie, illimitée. — Objection générale contre l'idée même d'une puissance répressive de la volonté, en tant que contraire au plan général de l'univers.

Essai de conciliation. — Analyse de la volonté. — Ses deux éléments ; ses deux degrés. — La volonté comme noumène et comme phénomène ; la volonté infinie et la volonté finie. — Comment la raison crée la volonté proprement dite, la volonté comme phénomène, par une synthèse qu'elle impose aux diverses forces de notre nature ; comment elle leur donne la forme de la volonté en même temps qu'elle leur enlève la forme de la passion.

Qualités essentielles que la volonté doit présenter. — Examen de quelques questions de morale spéculative. — Les passions sont-elles bonnes ou mauvaises ? — la disposition aux passions. — Les passions sont-elles fatales ? — qu'il existe non-seulement dans la volonté un pouvoir réel de dominer les passions, mais encore, dans les passions elles-mêmes, une tendance intime à se tourner vers la volonté.

Étude de quelques questions de morale pratique. — Que nous pouvons lutter contre les passions de diverses manières : en formant graduellement la volonté aux dépens des passions elles-mêmes ; en opposant aux passions la volonté une fois formée ; en mettant les passions en conflit les unes avec les autres. — Analogie des moyens par lesquels nous agissons sur nos propres passions avec les moyens par lesquels l'orateur agit sur les passions des autres. — Art de mettre à profit l'instabilité naturelle des passions.

Ce serait tout un traité de morale pratique qu'il faudrait écrire, si l'on voulait étudier en détail toutes les questions qui se rattachent aux rapports de la volonté et des mouve-

ments passionnés de l'âme. Mais une de ces questions domine évidemment toutes les autres, et en contient d'une manière implicite la solution ; c'est celle qui consiste à déterminer ce que peut être d'une manière générale un rapport réel, une relation dynamique, entre ces deux formes si différentes de notre activité. Ce sera la seule que nous étudierons ici d'une manière approfondie. Toutefois, cette question, à son tour, en contient plusieurs. On doit se demander d'abord dans quel sens et dans quelle mesure la volonté, qui est par-dessus tout une puissance absolue et immatérielle de détermination de soi, peut être conçue en même temps comme une force capable de se manifester dans la sphère des phénomènes, et de s'opposer à la force des passions. Cette première question une fois résolue, il s'en présente une autre des plus délicates, et que nous croyons pouvoir résumer ainsi : ces deux forces de la passion et de la volonté, que nous avons coutume de mettre tout à fait en regard l'une de l'autre, sont-elles deux forces absolument *définies*, tout à fait enfermées en elles-mêmes, substantiellement opposées l'une à l'autre, à tel point qu'il soit impossible de les concevoir se pénétrant mutuellement ; ou bien y a-t-il, au contraire, entre elles une certaine *consubstantialité* qui leur permette de se transformer l'une dans l'autre, en telle sorte que la volonté, par exemple, puisse quelquefois, par une sorte d'affaissement et de dissolution, apparaître sous des formes passionnées, et que des passions, au contraire, en s'unissant, en se reliant les unes aux autres par un effort interne et spontané, puissent apparaître sous la forme volontaire ? Est-il absolument impossible d'admettre que la passion, d'une part, et, de l'autre, la volonté, en tant que force, en tant que phénomène, soient, en réalité, deux états opposés et extrêmes que revêt notre activité, ou plutôt l'ensemble de nos activités naturelles, organiques et psychiques, suivant qu'elles se portent vers la multiplicité irrationnelle, ou vers l'unité voulue et commandée par la raison ? Si la suite de cette étude nous amène à croire que cette dernière supposition

pourrait bien être la vérité, il nous sera facile de faire voir, par quelques indications très-rapides, qu'en adoptant une théorie de ce genre, on ne diminue en rien la valeur de tout un ordre de préceptes moraux, qui nous obligent à combattre la force de la passion par la force de la volonté, mais qu'en revanche on augmente singulièrement la valeur, l'utilité pratique, de toute une autre série de préceptes, qui nous apprennent (ce qui est peut-être l'œuvre essentielle de la vie morale) à créer graduellement en nous la volonté elle-même au détriment et, pour ainsi dire, avec la substance même des passions.

I

Que la vie de l'homme doive être une lutte continuelle contre ses passions, c'est une vérité si universellement admise, si admirablement démontrée par les plus grands philosophes, qu'on craint, en la reprenant, de tomber dans la banalité et le lieu commun. Toutefois, comme beaucoup d'écoles philosophiques, tout en affirmant d'une manière générale ce grand précepte, l'ont affaibli par les commentaires qu'elles y ont joints, et comme, d'autre part, la valeur morale d'une doctrine est en raison directe du soin qu'elle met à justifier et à bien interpréter ce précepte, nous ne croyons point sortir de notre sujet en montrant que la conception dynamique des passions esquissée dans les pages précédentes ne peut avoir d'autre conséquence que d'ajouter encore quelque chose, si c'est possible, à l'universalité et à l'autorité de ce précepte.

Comment n'en serait-il pas ainsi, puisque d'abord, d'une manière générale, nous avons représenté la nature humaine comme un système de forces subordonnées les unes aux autres, de telle sorte que, même quand nous n'en avons pas conscience, celles qui sont supérieures maintiennent continuellement les autres sous leur autorité par une sorte de *tension;* et que, de plus, cette tension augmente au point de

s'exercer quelquefois avec une véritable conscience, dans tous les cas où les forces inférieures, surexcitées et comme exaltées par des circonstances imprévues, essaient de secouer le joug ? Mais ce n'est pas seulement d'une manière générale que nous avons soutenu cette proposition ; nous l'avons appliquée spécialement aux passions ; nous avons fait voir qu'elles sont attachées à la surexcitation ou à la déviation de nos instincts, et que cette surexcitation peut toujours être produite, au moment que nous sommes le moins sur nos gardes, par l'action de causes très-imprévues et quelquefois assez futiles. Elles sont des forces toujours vivantes au fond de nos âmes, quoique momentanément assoupies ; et nous devons toujours redouter qu'elles ne se réveillent et ne jettent le trouble dans notre nature, si nous venons un moment à manquer de vigilance ou d'énergie. Il n'est pas un homme, pour belle et brillante que soit son intelligence, qui puisse être assuré que sa vie ne se terminera point dans les lamentables désordres de l'aliénation mentale ou de tout autre genre de folie ; mais la folie a le plus souvent sa cause occasionnelle dans la prédominance ou dans le réveil soudain de quelque passion ; nous sommes donc bien plus souvent exposés aux assauts de la passion qu'aux atteintes de la folie. Dès lors, comment ne conclurions-nous pas que la vie entière de l'homme doit être, à certains égards, un long et continuel effort pour comprimer ou pour prévenir, avec l'aide de la volonté et de la raison, les révoltes, toujours commencées, ou, au moins, toujours possibles, de ces forces subordonnées, de ces dispositions instinctives et souvent héréditaires, qui s'exaltent dans les passions ?

Mais on nous objectera peut-être que, tout en reconnaissant implicitement qu'il faut lutter contre les passions, nous avons à l'avance diminué la valeur et même détruit le caractère absolu et universel de ce précepte, en déclarant qu'il y a dans notre nature de bonnes et généreuses passions, et en accordant même que la passion, considérée dans son essence générale, dans son idée, est plutôt bonne que

mauvaise. Sans doute, nous avons admis ces deux propositions ; mais il n'en résulte aucune conséquence contraire au grand précepte de la lutte contre soi-même ; car il faut lutter même contre ces passions que nous avons appelées, que l'on appelle tous les jours les nobles passions. Il faut lutter d'abord contre elles en les modérant ; si bonnes, si utiles qu'elles puissent être, au double point de vue de la fin qu'elles poursuivent et de l'élan qu'elles impriment à toute notre nature, elles n'en sont pas moins toujours excessives ; livrées à elles-mêmes, elles n'atteignent pas leur but, elles le dépassent ; et, après cet élan irréfléchi, dans lequel nos forces se sont vainement consumées, elles nous laissent, par une réaction fatale, retomber plus bas que jamais dans le découragement et le dégoût. La vertu, dit Aristote, vise à un but. Elle n'est pas un essor indéterminé, un effort infini ; elle est un élan, mais sage et mesuré, qui adapte des activités finies a un but fini lui-même ; et, par conséquent, au point de vue pratique, on doit la considérer comme une lutte, non-seulement contre la paresse et l'inertie, qui restent en deçà du but, mais encore contre la fougue, contre l'impétuosité, qui le manque aussi, en l'outre-passant.

A un autre point vue encore, il faut lutter même contre les passions qui paraissent et qui sont réellement les meilleures ; c'est quand elles naissent dans nos âmes d'une manière intempestive et au milieu de conditions telles que la réalisation extérieure de leur fin, si utile d'ailleurs qu'on la suppose, ne serait pas possible. Nous voulons surtout parler ici de ces passions exceptionnelles, de ces grands enthousiasmes, dont nous avons signalé précédemment le rôle historique, et qui, généralement déterminés par une intuition supérieure du bien, du droit, de l'idéal social, sont le point de départ des mouvements irrésistibles par lesquels le progrès se réalise. Il ne suffit point qu'une de ces passions, si pures d'ailleurs, s'allume spontanément dans l'âme d'un homme, pour qu'il ait le devoir de s'y livrer tout entier et pour qu'il se donne à lui-même la mission de réformer le monde.

Les vérités, même les plus hautes et les plus nécessaires, ne doivent point être prêchées au hasard ; il faut qu'elles tombent sur un terrain suffisamment préparé où la germination puisse se faire. Il en est de même des réformes sociales ou autres ; prématurément essayées, elles provoquent des réactions violentes, qui en retardent indéfiniment la réalisation, et, quelquefois même, empêchent qu'elles ne se produisent à l'époque où elles seraient écloses naturellement par l'évolution spontanée des esprits. Il y a, dit la sagesse commune, un temps pour toutes choses. Le sage est l'homme qui sait démêler, parmi les progrès désirables, ceux qui correspondent à certaines aspirations intimes de la société qui l'entoure, et qui peuvent, par conséquent, s'établir d'une manière solide, et devenir le point de départ de progrès nouveaux. Quand il les a ainsi démêlés, il travaille à les accomplir ; mais, en même temps, il comprime dans son âme les tendances confuses qui le porteraient vers mille autres fins confusément entrevues et énerveraient son effort en le dispersant sur trop de choses. Mais cette compression, qu'est-ce autre chose qu'une lutte, à la fois nécessaire et pénible, contre de nobles passions ? Et ce ne sont pas seulement les hommes extraordinaires qui ont ainsi à lutter contre les élans de leur intelligence ou de leur cœur. Cela peut nous arriver à tous, dans quelque étroite sphère que notre activité se déploie. Il y a une loi de *sympathie,* analogue à celle qu'Adam Smith a si ingénieusement décrite, qui unit de plus en plus les hommes les uns aux autres et qui régit de plus en plus le développement social. Elle exige que, sans lâches complaisances, sans capitulations de conscience, nous travaillions du moins à nous mettre en harmonie avec nos semblables, en atténuant dans leur expression extérieure ce que peuvent avoir d'excessif quelques-unes de nos aspirations personnelles, surtout lorsqu'elles se présentent sous une forme particulièrement ardente et exaltée. Car peut-être vaut-il mieux, en somme, qu'un moindre degré de perfection soit atteint, et qu'il soit, dans la mesure du possible, atteint

d'un commun accord par tous les hommes, ou au moins par un grand nombre d'entre eux, et que, par suite, il se manifeste comme progrès social. Or, nous avons tous les jours, et dans mille circonstances, dont quelques-unes sont très-simples, très-communes, à réprimer ainsi, pour nous mettre ou pour nous maintenir en accord avec nos semblables, quelque tendance particulièrement énergique dont l'objet est, en dernière analyse, une forme du bien, ou du vrai, ou du juste, mais qui absorbe beaucoup plus nos âmes que celle des autres hommes, et qui exigerait, pour pouvoir se déployer à l'aise, une modification profonde des habitudes sociales. Il serait beau, par exemple, que les relations de société pussent être fondées sur des habitudes de franchise absolue, et que chacun de nous pût toujours dire sa pensée tout entière, sans vaine condescendance. Mais, en réalité, cela n'est pas ; et, par suite, les hommes que domine une aspiration trop exclusive et trop ardente vers la pure vérité, et qui ne peuvent, sans se sentir blessés jusqu'au fond de l'âme, dans leur délicatesse et leur fierté, admettre toutes les fictions dont les autres s'accommodent si bien dans leurs relations quotidiennes, sont réduits à l'alternative de se séparer de la société de leurs semblables ou de comprimer dans leur cœur l'élan trop généreux qui les pousserait à se faire continuellement les champions de la vérité méconnue et outragée. Si, pourtant, ils sont sages, c'est à ce dernier parti qu'ils s'arrêtent, non par lâcheté, non par désertion, mais parce qu'ils sentent qu'à côté du devoir de se mettre en harmonie avec lui-même par la pureté morale, il y a aussi pour l'homme le devoir de se mettre en harmonie avec la société dont il fait partie. Mais cet effort par lequel nous réprimons en nous une impulsion généreuse et parfaitement louable en elle-même, cet effort qu'Alceste ne veut pas faire, enfermé comme il est dans sa morosité égoïste, qu'est-ce encore autre chose que la lutte contre la passion?

II

Il ne suffit pourtant pas à la morale de donner aux hommes ce précepte général : se vaincre soi-même. Il faut surtout qu'elle leur enseigne par quels moyens ils peuvent remporter cette victoire, ou, en d'autres termes, quelle force supérieure ils peuvent opposer à la force des mauvaises passions. Toutes les théories qu'on a émises sur cette question sont susceptibles d'être ramenées à deux systèmes principaux : d'après l'un de ces systèmes, nous ne pouvons jamais opposer aux passions que la force des passions elles-mêmes ; d'après l'autre, nous avons reçu de Dieu, pour les vaincre, une force spéciale, une énergie supérieure, qui est celle de la volonté.

Le premier de ces systèmes a des racines très-profondes dans l'histoire de la philosophie ; car la notion de la volonté ne s'est pas présentée d'abord aux philosophes d'une manière bien nette et bien distincte ; on peut dire, au contraire, que l'idée d'en faire une puissance à part, une faculté également indépendante du désir et de la raison, est une idée toute récente.

Dans la philosophie grecque, la volonté est d'abord confondue avec la faculté de désirer, mais de désirer des choses bonnes et nobles ; elle n'est autre chose que le θυμὸς, c'est-à-dire la passion généreuse. Ensuite, avec Socrate, et après que ce grand homme eut reconnu l'autorité de la raison, la puissance du bien, elle devint aussi la faculté de conformer ses actes à la raison, et de préférer d'une manière réfléchie ce qui est meilleur à ce qui est pire. A côté du θυμὸς la philosophie commença à reconnaître la βούλησις. Mais, ni sous l'une ni sous l'autre de ces formes, la volonté n'est un principe dynamique distinct. Le désir se porte d'une manière instinctive vers l'apparence du bien ; la raison s'attache avec réflexion au bien lui-même ; l'homme possède le pouvoir de

choisir et de se décider entre ces deux principes d'action, lorsqu'ils se trouvent en opposition l'un avec l'autre; et ce pouvoir, c'est la liberté; mais la liberté n'est point pour cela l'attribut d'une force spéciale, qui serait tout à la fois distincte de l'impulsion passionnée et de la détermination rationnelle.

Dans le cartésianisme, nous rencontrons une tendance analogue, encore qu'elle soit beaucoup moins accentuée. Nous sommes loin, en effet, de prétendre que les cartésiens ne reconnaissent point la volonté ou ne la reconnaissent que de nom. Loin de là; Descartes, au contraire, n'hésite point à déclarer qu'elle est égale dans l'homme à ce qu'elle est en Dieu, c'est-à-dire qu'elle est infinie. Mais cela même doit nous tenir, à certains égards, en défiance contre la pensée de Descartes. S'il attribue à la volonté le même caractère infini qu'à la raison, ne serait-ce point parce que la volonté est, en dernière analyse, identique à la raison elle-même? Elle est le pouvoir infini, la faculté absolue, de modifier la direction de nos idées, et, par suite, la direction des forces organiques, le cours des esprits animaux; mais elle n'est point une force spéciale. Elle est le désir, le désir fortifié et transformé par la conception rationnelle du but qu'il doit poursuivre. Elle a pour objet la raison, et la raison seule : « Je ne veux rien, dit Bossuet, que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux; » elle se rapporte au bien, et ne se produit jamais que lorsque nous apercevons ou, tout au moins, croyons fermement apercevoir le bien : « Vouloir, ajoute le même philosophe, c'est poursuivre le bien et fuir le mal, et choisir les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. » Tous les cartésiens développent la même conception. La volonté est pour eux, non une force particulière et déterminée, mais un pouvoir, infini en soi, de groupement et de coordination de nos pensées, conformément à la raison ou du moins à ce qui nous apparaît comme la raison. Par la volonté nous pouvons changer l'ordre de nos pensées et de nos désirs, et alors la série de nos mouvements se mo-

difie d'elle-même en vertu des lois naturelles qui président à la communication des substances. Enfin, et pour tout résumer d'un mot, la volonté est à la fois désir et raison ; elle n'a pas de réalité substantielle et vraiment indépendante en dehors de ces deux choses.

D'après cela, dans la théorie cartésienne comme dans la théorie de Platon, la force réelle qui combat la passion mauvaise, c'est la passion généreuse et bonne, suscitée par la raison, ou, si l'on préfère, par la volonté, en tant que pouvoir infini, mais purement intellectuel, d'adapter nos désirs à la raison. Malgré son austérité chrétienne, Bossuet, inspiré par Descartes, n'hésite point à mettre en face de la passion la passion elle-même, et à lui attribuer le rôle prépondérant, l'action effective, dans la répression de ses propres écarts. « Nous ne commandons pas, dit-il, directement à nos passions, comme nous commandons à nos bras et à nos mains. Nous ne pouvons pas élever ou apaiser notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras ou le tenir sans action. » En d'autres termes, la volonté ne doit pas être considérée comme une force capable d'entrer par elle-même et directement en lutte avec nos passions ; elle ne peut les réprimer que d'une manière indirecte, en suscitant dans l'organisme des mouvements qui leur sont contraires. Mais comment cela même se produit-il ? Est-ce par une tension de la volonté, considérée comme une force ? C'est plutôt par une tension de la pensée : « Le moyen de modérer ou de prévenir les passions dans leur principe, c'est l'attention bien gouvernée ; » c'est l'attention, en tant qu'elle se détourne des objets que les passions actuelles lui présentent, et se porte vers d'autres objets capables de susciter des passions antagonistes. Ainsi, il ne faut point se représenter une lutte directe, une lutte corps à corps de la volonté contre la passion : car la volonté n'est point en nous une force, mais un pouvoir indéfini de susciter des forces, par la corrélation naturelle de la suite des mouvements avec la suite des pensées. « Il en est des esprits émus et poussés d'un certain

côté à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus aisément détourner que de l'arrêter de droit fil. Ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses qu'en s'opposant directement à son cours. — Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres : par exemple, l'ambition ou la passion de la guerre, à l'amour. — Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes pour détourner ou pour empêcher des passions criminelles. — Enfin, dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front ; c'est-à-dire qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue ; car, en raisonnant sur sa passion, même pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en imprime plus fortement les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages réflexions sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachements honnêtes, afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi. »

Mais cette conception, qui supprime la volonté comme puissance intermédiaire, comme force distincte, et qui laisse directement en face l'une de l'autre la raison et la passion, exige, pour être soutenue, et même pour être comprise, un très-subtil effort de spéculation métaphysique. En effet, si la réalisation de la fin de l'homme, si la vie régulière et vertueuse, résulte d'une sorte de concours de la raison et de la passion, il est évident que ces deux puissances ne peuvent pas remplir le même rôle, et il devient nécessaire de déterminer le mode d'action de chacune d'elles. Les grands philosophes anciens, les Platon et les Aristote, y arrivaient, grâce à leur distinction si nette et si profonde des deux ordres de la causalité. Ils admettaient (nous l'avons suffisamment rappelé dans les livres précédents) que la partie rationnelle de l'âme agit d'une manière idéale et à titre de finalité, tandis

que, seule, la partie passionnée agit d'une manière dynamique et comme cause efficiente, et la corrélation entre ces deux ordres de causalité leur apparaissait sous la forme d'une *persuasion* que la partie rationnelle de l'âme exerce sur la partie passionnée, et qui suscite dans cette dernière des dispositions et des énergies latentes par lesquelles le bien se réalise. Cette distinction si profondément vraie s'est perdue dès l'antiquité, et ne s'est retrouvée que bien tard dans la philosophie moderne. Dès lors, ne pouvant plus comprendre ce partage des rôles entre la raison et la passion, on a été conduit à exagérer tour à tour le rôle de l'une et de l'autre, d'abord dans la réalisation générale de l'ordre de l'univers, ensuite et surtout dans la direction morale de la vie et la lutte contre les mauvais instincts. Après avoir divisé, pour ainsi dire, ce que nous appelons aujourd'hui la volonté entre la puissance de la raison et celle des passions, on en est venu, par deux erreurs contraires, à l'identifier totalement, soit avec l'une, soit avec l'autre.

De ces deux erreurs, la plus généralement répandue, c'est celle qui consiste à placer dans la raison, au lieu de son influence tout idéale et purement régulatrice, une activité réelle, une puissance efficiente, qui lui permettrait de dompter immédiatement et par elle-même les passions mauvaises. Dès lors, la distinction des passions bonnes et des passions mauvaises devient absolument superflue ; et l'on est amené à dire que la raison n'a nullement besoin du concours de la passion pour produire dans l'âme l'harmonie et la vertu. On en conclut d'abord que, si quelques passions peuvent, à la rigueur, n'être pas mauvaises, elles sont du moins inutiles, parce que le bien qu'elles sont capables de faire est réalisé d'une manière plus prompte et plus sûre par la raison elle-même. Ensuite, par une progression fatale de la pensée, on ne tarde point à soutenir que les passions sont toujours et nécessairement mauvaises, et que le devoir de la raison vis-à-vis d'elles, ce n'est point de s'en servir, c'est de les étouffer.

On pourrait suivre dans un très-grand nombre d'écrivains le développement de cette idée ; contentons-nous de quelques citations.

Dans ce *Traité de la colère* auquel nous avons déjà fait quelques emprunts, Sénèque réfute avec indignation l'idée de ceux qui admettent des passions utiles et croient que la raison peut s'en servir comme d'auxiliaires. « Qu'est-il besoin, dit-il, de colère (et ce qu'il dit de la colère, il le dirait également de toutes les autres passions), quand la raison atteint le même but? Croyez-vous le chasseur irrité contre la bête féroce qu'il attend de pied ferme ou qu'il poursuit dans sa fuite ? C'est la raison qui, sans la colère, fait tout cela... Épargnons à la vertu le malheur de donner à la raison les vices pour appui... Qu'avons-nous besoin d'aides étrangers ? La nature ne nous donne-t-elle point dans la raison une arme assez forte? Celle-là, du moins, est éprouvée, inaltérable, toujours prête ; elle ne trahit jamais, n'est jamais renvoyée contre nous. Quoi de plus insensé que de la faire recourir à la colère, d'associer l'immuable au passager, la fidélité à la trahison, la santé à la maladie? Dans les actes mêmes qui semblent l'œuvre exclusive de la passion, la raison toute seule y apporte plus d'énergie. Dès qu'en effet elle a prononcé que telle chose doit s'accomplir, elle y persiste, ne pouvant plus changer et trouver mieux qu'elle-même ; son premier arrêt est irrévocable. La colère, au contraire, a souvent fléchi devant la pitié ; car sa force n'est que bouffissure, sans consistance ni solidité ; c'est une bourrasque pareille à ces vents de terre qui, s'élevant du sein des fleuves et des marais, ont de la violence et ne tiennent pas. Elle débute par de vifs élans pour s'affaisser par une lassitude précoce ; elle ne respire d'abord que supplices inouïs, et, lorsqu'il faut sévir, elle ne sait que mollir et céder. » Impossible de mieux opposer le caractère mobile de la passion au caractère stable de l'activité rationnelle. Mais cela prouve uniquement que la tension énergique de la raison vers les fins qu'elle nous découvre est nécessaire pour donner à nos puissances actives

la constance qui, seule, les transforme en puissances volontaires; il n'en résulte nullement que la raison soit capable de réaliser elle-même ces fins par une énergie qui lui soit propre, et que l'on puisse, sans confondre deux ordres de choses qui doivent rester toujours absolument distincts, considérer la raison comme une force. Il serait facile, au contraire, d'établir contre Sénèque, et en général contre les stoïciens, que c'est plutôt la raison qui ne peut pas demeurer continuellement tendue, et qui a besoin de s'affermir elle-même, de se maintenir en présence de l'idéal, en groupant autour d'elle, comme en un faisceau, les puissances actives de notre nature, les forces mêmes des passions, qui la soutiennent dans son essor.

On pourrait citer d'autres écrivains ou moralistes qui sont arrivés à des conclusions analogues. Mme de Staël, par exemple, dans son livre de l'*Influence des passions*, est loin d'avoir embrassé dans toute son étendue le grand et intéressant problème qu'elle s'était posé. Au lieu de prendre pour point de départ une analyse de l'activité passionnée afin de découvrir ce qu'il peut y avoir en elle d'indestructible, et même, à certains égards, de nécessaire à la réalisation des desseins de Dieu sur l'humanité, elle a préféré s'en tenir à la thèse facile de l'inutilité absolue des passions. Tout en reconnaissant que dans certains cas les passions ajoutent quelque chose à l'ascendant de l'homme, elle se hâte d'ajouter que, cette même force qui nous vient des élans passionnés de l'âme, la raison serait par elle-même capable de nous la donner, et de nous la donner plus efficace et plus égale. « Quel bien, s'écrie-t-elle, quel bien pour l'humanité et pour le bonheur général peut-on obtenir par des encouragements donnés aux passions de l'âme ! Tout ce qu'il faut de mouvement à la vie sociale, tout l'élan nécessaire à la vertu, existerait sans ce mobile destructeur. » Si cela est vrai, si les passions ne jouent aucun rôle dans le développement individuel ou social de l'homme, parce que, tout le bien qu'elles semblent pouvoir faire, la raison le fait aussi et d'une ma-

nière beaucoup plus parfaite, il n'y a point à traiter de l'influence des passions ; il faut seulement les proscrire comme absolument inutiles, ou même comme ne pouvant exercer qu'une action désastreuse sur les individus et sur les sociétés. C'est, en effet, à cette conclusion qu'arrrive Mme de Staël : « Les passions, voilà le véritable obstacle au bonheur individuel et politique. Sans les passions, les gouvernements seraient une machine aussi simple que les leviers dont la force est proportionnée au poids qu'ils doivent soulever, et la destinée de l'homme ne serait composée que d'un juste équilibre entre les désirs et la possibilité de les satisfaire. » Le bien de l'individu et de la société exige donc, non pas qu'on se servé des passions, mais qu'on les étouffe : « C'est, dira-t-on, à diriger les passions, et non à les vaincre, qu'il faut consacrer ses efforts. Je n'entends pas comment on dirige ce qui n'existe qu'en dominant. Il n'y a que deux états pour l'homme : ou il est certain d'être le maître au dedans de lui, et alors il n'a point de passions ; ou il sait qu'il règne en lui une puissance plus forte que lui, et alors il dépend entièrement d'elle. Tous ces traités avec la passion sont purement imaginaires ; elle est, comme les vrais tyrans, sur le trône ou dans les fers. »

Telle est la première des erreurs dans lesquelles on est exposé à tomber quand on place trop directement la puissance de la raison et celle de la passion en face l'une de l'autre, sans se rendre un compte suffisant de la relation, à la fois si subtile et si profonde, que la philosophie antique établissait entre elles. On oublie que le pouvoir par lequel la raison suscite et dirige certaines passions pour leur faire réaliser un but utile, est un pouvoir tout immatériel, tout idéal ; on le transforme arbitrairement en un pouvoir réel, en une force effective ; on s'imagine que la raison peut directement et par elle-même accomplir les mêmes actes que, d'ordinaire, elle accomplit par l'intermédiaire des passions. Par là, on en vient graduellement à méconnaître le rôle nécessaire des énergies passionnées, et, de proche en proche,

à considérer les passions, d'abord comme absolument inutiles, et, bientôt après, comme absolument mauvaises.

Mais toute erreur finit par susciter en face d'elle une erreur opposée. Après ceux qui méconnaissent le rôle nécessaire, au moins dans certaines circonstances, de l'activité passionnée, viennent ceux qui méconnaissent le rôle de la raison. Cette nouvelle erreur s'est développée surtout dans notre siècle. Des réformateurs, qui s'étaient donné pour mission de réhabiliter la chair et de mettre le plaisir au rang des choses sacrées, ont voulu attribuer à la passion seule la réalisation du bien, non-seulement dans la conduite des individus, mais encore et surtout dans l'organisation sociale. Ils avaient en effet raison de dire que, dans certaines circonstances, l'élan passionné est la cause immédiate, le principe direct de la production de certains biens; mais ils ne voulaient ni admettre, ni même comprendre, que cette activité efficiente de la passion eût son principe moteur, sa cause déterminante, dans l'activité idéale de la raison; et ainsi ils croyaient la passion capable, non-seulement de réaliser le bien, mais encore de le comprendre, d'en préparer l'apparition, et de disposer les meilleurs moyens pour lui faire produire tous ses résultats. Ainsi donc, tandis que les philosophes dont nous nous sommes occupés tout à l'heure négligeaient, dans l'explication du bien, le terme intermédiaire, la cause effective, les apologistes absolus de la passion ont négligé l'autre terme, le terme premier, le terme essentiel, la cause idéale, qui est, comme Aristote le leur aurait si bien expliqué, le premier moteur, dont toutes choses dépendent, et la cause souverainement réelle de tout bien, encore qu'elle ne se laisse surprendre sous aucune forme déterminée et ne se manifeste pas dans la sphère des phénomènes.

III

Telles sont les difficultés et les incertitudes où l'on est entraîné, lorsque l'on veut rendre compte du conflit des pas-

sions avec la volonté, sans reconnaître à la volonté une existence nettement distincte de celle des passions elles-mêmes, ou au moins sans établir une séparation assez précise entre elle et un certain nombre de désirs et d'aspirations, qui lui ressemblent par leurs allures généreuses, par leur forme rationnelle. La philosophie française de notre siècle s'est proposé en général d'échapper à ces incertitudes en admettant que l'homme possède, indépendamment des diverses énergies qui composent son être physique et moral, une force distincte, spéciale, qui est précisément la force de la volonté, et qu'il peut toujours opposer cette force à celle des passions, pour réprimer leurs excès ou pour briser leurs résistances.

Cette force de la volonté est substantiellement distincte de tous les autres pouvoirs dont notre nature est douée. D'abord, elle ne se confond nullement avec la force motrice, bien qu'en vertu de l'union intime que le Créateur a établie entre l'âme et le corps, entre le moi et les organes, elle la tienne dans une étroite dépendance. Elle n'est pas non plus identique aux pouvoirs, même supérieurs, de l'intelligence ; et, quels que soient ses rapports avec la raison, elle en est séparée par toute la distance qui existe entre une faculté essentiellement contemplative et une puissance essentiellement pratique. Mais, par-dessus tout, elle est autre chose que notre faculté de désirer, sous quelque forme et à quelque degré qu'on la considère. Cette dernière distinction est la plus importante de toutes ; elle a, en quelque sorte, un caractère classique : la volonté, disent tous nos traités de psychologie, est essentiellement libre, le désir est essentiellement fatal, donc la volonté n'est pas le désir ; la volonté combat le désir et en triomphe, donc elle en est substantiellement distincte et absolument indépendante.

Et, maintenant, quelle est sa place, quel est son rôle dans notre nature ? La volonté est le soldat de la raison ; telle est la formule la plus expressive que l'on puisse employer pour faire comprendre le véritable rapport qui existe, d'après les parti-

sans de ce système, entre la raison et notre libre pouvoir de nous déterminer nous-mêmes. La volonté est précisément ce qui sert à la raison pour lutter contre les passions. La nécessité de cette lutte, voilà sa raison d'être; et cette lutte elle-même, voilà sa fin et son œuvre. Par là semblent résolues sans peine les difficultés que nous avons rencontrées dans les systèmes précédents. Lorsqu'en effet la philosophie voulait mettre la raison toute seule en face des passions, il lui était impossible de comprendre le mode d'action de cette puissance tout idéale sur ces forces si réelles, si essentiellement organiques et si tumultueusement déchaînées; on était réduit alors à choisir entre ces deux erreurs : ou bien on se décidait à placer dans la raison une force réelle pour agir contre les passions mauvaises; et alors les passions bonnes, les désirs généreux, devenaient inutiles pour nous faire atteindre ce but; ou bien, au contraire, c'était aux passions bonnes que l'on attribuait une puissance suffisante pour réaliser cette fin; et alors, à quoi servait la raison? Au contraire, dès qu'on reconnaît le pouvoir dynamique spécial de la volonté, toutes ces difficultés semblent disparaître d'elles-mêmes : la raison indique le but, après l'avoir saisi par une intuition immédiate, et la volonté nous le fait atteindre, après avoir vaincu les forces intérieures qui tendent à nous en détourner. Par conséquent, et en dernière analyse, la volonté est non-seulement une faculté, mais encore une force à part, qui n'existe et n'a de raison d'exister que chez des êtres doués, comme nous le sommes nous-mêmes, d'une double nature, et destinés à prendre parti entre les ordres de la raison et les suggestions de l'instinct. La volonté, en un mot, est un privilége spécial de la nature humaine.

En apparence, cette théorie est très-simple et très-claire. Par elle, le rapport des passions à la volonté se trouve réduit à n'être qu'un rapport purement dynamique. Les passions sont des forces; la volonté est une autre force, plus intense, plus énergique, encore que nous ayons souvent besoin de la tirer

d'une sorte d'engourdissement et de torpeur. La lutte des passions et de la volonté apparaît comme un conflit de forces, semblable à tous les autres. Nous allons voir cependant que cette théorie présente à son tour de sérieuses difficultés.

Il ne suffit point, en effet, de dire que la volonté est une force ; il faut encore s'expliquer sur la nature de cette force et répondre surtout à la question suivante : Est-ce une force du même ordre que toutes les autres, c'est-à-dire une force particulière, déterminée, finie, adaptée à un certain genre d'effets, à une certaine catégorie d'actions? ou bien est-ce une force d'une tout autre nature, qui domine toutes les autres et que l'on puisse appeler infinie, en ce sens du moins qu'il n'y aurait point entre elle et les autres de commune mesure, et qu'elle serait capable de se les soumettre toutes, fussent-elles même coalisées?

Des objections à peu près égales s'élèvent contre l'une et l'autre hypothèse.

Supposons d'abord que la volonté soit une force du même ordre que toutes les autres forces de notre nature, et, par conséquent, que ces forces mêmes des passions qu'elle a le devoir de combattre et de vaincre. Deux difficultés se présentent: l'une, physiologique, l'autre, morale.

Voici d'abord la difficulté physiologique. Nous avons vu précédemment en quoi consistent toutes ces autres forces de notre nature qui se manifestent non-seulement par les mouvements organiques, mais encore par les instincts et les passions. Chacune d'elles consiste dans la puissance que nous avons de produire d'une manière plus ou moins consciente une libération et une diffusion d'énergie nerveuse qui, en passant de la forme latente à la forme vive, détermine certains actes et quelquefois des séries entières d'actes très-complexes et très-coordonnés. Sans doute, la physiologie n'est point encore assez avancée pour pouvoir nous apprendre d'une manière exacte quel est le siége organique de chacune de ces forces, et quels sont les centres nerveux et les sys-

tèmes de nerfs qui entrent en action sous son influence ; mais, du moins, les études des physiologistes se portent de plus en plus dans cette direction et ont permis d'ébaucher quelques théories partielles.

Si donc la volonté était une force du même genre que ces forces à la fois organiques et psychiques qui se manifestent dans les mouvements instinctifs et passionnés, mais avec cette seule différence qu'elle aurait le privilége de se déployer d'une manière entièrement libre, elle devrait avoir son siége distinct dans l'organisme ; et comme cette force de la volonté est en général considérée comme supérieure en intensité à toutes les autres ; comme, de plus, elle se déploie toujours avec un accompagnement considérable de conscience et même de réflexion ; le siége organique de cette force devrait être plus facilement déterminable que celui de toutes les autres ; en un mot, la physiologie devrait avoir répondu actuellement, d'une manière très-nette et acceptée de tous, à ces questions : Quel est le siége de la volonté ? Quelles sont les conditions organiques auxquelles est attaché l'exercice de l'activité personnelle et libre ?

Or, il nous semble que cette détermination du siége organique de la volonté est encore bien loin d'être faite, au moins avec quelque précision ; car, évidemment, ce n'est point faire cette localisation avec la rigueur qu'on doit souhaiter pour l'avenir en pareille matière, que de placer, ainsi que l'a fait M. Vulpian, le siége de la volonté dans les hémisphères cérébraux, pêle-mêle avec celui des fonctions supérieures de l'intelligence, et même de ces passions que la volonté a précisément pour mission de réprimer ou de détruire. Et non-seulement les physiologistes n'ont point déterminé jusqu'à présent, au moins d'un commun accord, le siége organique de l'activité volontaire, mais même quelques-uns d'entre eux essaient d'établir que cette activité volontaire n'est nullement distincte de toutes les autres. A entendre les partisans les plus décidés du positivisme, si notre volonté semble, au premier abord, être distincte de ces autres activités, c'est

uniquement parce qu'elle apparaît à la conscience sous la forme de la liberté ; mais cette forme est purement illusoire, et la physiologie n'est point embarrassée d'en expliquer l'illusion, en la rattachant aux grandes lois de l'habitude et de l'oubli. Tous nos actes, disent en substance ces physiologistes, sont déterminés par des courants nerveux qui ont leur point de départ, soit dans des impressions extérieures, soit dans des images ou représentations subjectives de ces mêmes impressions, suscitées spontanément dans le cerveau ; en d'autres termes, il n'est pas une de nos actions qui ne soit la conséquence nécessaire d'un courant nerveux dont la direction est absolument déterminée. Mais une loi générale de fusion et d'intégration, qui régit à la fois les mouvements matériels et les états de conscience, amène ce résultat, que la série d'intermédiaires qui doit être franchie pour que l'impression reçue ou l'image évoquée dans le cerveau et, par suite, la représentation intérieure de l'acte produise l'acte lui-même se trouve supprimée par l'association intime de tous ces intermédiaires, qui sont des courants nerveux, et par leur fusion en un courant unique. Dès lors, ces intermédiaires ne peuvent être représentés isolément dans la conscience. Il en résulte que la conscience saisit seulement les deux termes extrêmes, la représentation intérieure de l'acte et l'acte lui-même, et imagine un pouvoir inhérent à l'âme, et qui lui permettrait de produire librement cet acte, en conformité avec la représentation intérieure qu'elle s'en fait. Ainsi, ajoutent ces physiologistes, nous ne percevons point réellement l'activité volontaire ; nous la concluons plutôt, en prenant pour point de départ la liberté, dont nous croyons avoir une perception distincte. Mais si l'on démontre que la liberté est illusoire, on démontre du même coup que l'activité volontaire n'est point distincte de nos autres activités, et qu'il n'y a point dans l'homme une force indépendante qui serait la force volontaire, et qui aurait son siége organique séparé et ses courants nerveux spéciaux.

Rien, sans doute, n'est plus loin de notre pensée que

d'accepter les conclusions dernières de ce raisonnement. Nous ne voulons en retenir qu'une seule chose : c'est que rien, dans l'état actuel de la science physiologique, ne nous autorise à admettre l'existence de la volonté considérée comme une force particulière, susceptible d'être opposée directement par nous aux autres forces de notre nature, et d'en triompher par un conflit purement dynamique, lorsqu'elles se déchaînent sous la forme tumultueuse de la passion.

Mais à cette difficulté physiologique s'en rattache une seconde, au point de vue de la morale. Supposons, en effet, que la volonté soit une force analogue aux autres, attachée à certaines conditions organiques déterminées, et, par suite, essentiellement finie. Quelle raison y aurait-il *à priori* pour que cette force fût supérieure aux autres, et particulièrement à celles qui se manifestent dans les passions ? Aucune, évidemment ; et, par suite, on ne comprendrait pas que l'homme fût soumis à cette loi morale qui lui commande absolument de dominer ses passions ; car une obligation absolue suppose une puissance infinie. De plus, ce ne serait pas seulement la volonté en général qui, d'après une semblable hypothèse, devrait être considérée comme une puissance déterminée et finie ; ce serait encore la volonté individuelle de chacun de nous. Il y aurait dans chaque individu une proportion déterminée entre la force de ses passions et la force de sa volonté ; et, par suite, la responsabilité serait essentiellement variable, ou plutôt n'existerait réellement pas. Il y aurait, d'une manière absolue, des caractères forts, chez lesquels la vertu s'établirait d'elle-même et nécessairement, par la prédominance naturelle de leur énergie volontaire sur leurs forces instinctives ou passionnées ; et, absolument aussi, des caractères faibles, qui seraient livrés fatalement à l'agitation, au vice, à la passion, par la prédominance naturelle des courants d'énergie nerveuse déterminés par leurs passions sur les courants d'énergie nerveuse attachés à l'exercice de leur chétive volonté.

Il suffit de prêter un peu d'attention à de telles conséquences pour comprendre aussitôt que la volonté, si elle est essentiellement une force, doit être une force *infinie*, au moins potentiellement, c'est-à-dire douée d'une supériorité immédiate sur toutes les autres forces de notre nature, ou, en tout cas, capable de se donner à elle-même cette supériorité par un développement indéfini dont elle ait en elle-même, et en elle seule, le principe.

Mais, la question ainsi présentée, de nouvelles objections s'élèvent, objections métaphysiques et objections morales.

Les objections métaphysiques se tirent de la contradiction flagrante qui existe entre l'idée de force, et surtout de force organique, et celle d'infini ou même d'indéfini. Une force est un pouvoir, essentiellement déterminé, de produire une certaine catégorie d'effets à l'exclusion de tous les autres; d'atteindre un certain développement; de revêtir une certaine forme ; et les conditions organiques auxquelles cette force est attachée sont précisément ce qui détermine la sphère restreinte dans laquelle cette force se déploiera et produira ses effets. Si donc la force de la volonté est une force infinie, il faut que ce soit en même temps une force supra-organique. Mais alors, prenons garde d'identifier des notions qui doivent rester parfaitement distinctes. Une force supra-organique n'est plus, à proprement parler, une force ; c'est une nécessité idéale, qui domine l'évolution naturelle des choses, et à laquelle ces choses se conforment d'elles-mêmes en vertu de quelque harmonie intérieure dont la nature n'est certes pas facile à déterminer. La volonté ne pourrait-elle pas être à certains égards une nécessité de ce genre déposée au fond de la nature humaine, et, à ce point de vue-là, ne pourrait-elle pas avoir, en effet, un caractère absolu et infini? c'est une question qui se retrouvera bientôt. Mais, à coup sûr (et c'est là ce que nous tenons à établir pour le moment), ce ne serait jamais en tant que force qu'elle présenterait ce caractère.

Les objections morales ont, à notre avis, une importance considérable. Si la volonté est conçue comme une force

supérieure à toutes les autres forces de l'organisme, et, en quelque sorte, sans commune mesure avec elles, toute une partie très-importante de la morale pratique se trouve par cela même supprimée ; c'est celle qui consiste à déterminer, non pas ce que nous devons faire dans telles ou telles circonstances, mais comment nous pouvons arriver à le faire, et par quels moyens nous pouvons plier notre nature rebelle à l'accomplissement du devoir. Il y a un art de parvenir graduellement à la vertu ou de s'y affermir peu à peu ; un art, nullement méprisable, et dont les préceptes ont été formulés par de grands moralistes anciens et modernes, de faire toute une série d'efforts où un seul effort ne suffirait pas; de créer en soi par degrés, lorsqu'il est impossible de le faire immédiatement, de bonnes habitudes, des dispositions vertueuses ; en un mot, de détruire en soi le vieil homme et d'édifier l'homme nouveau. Cet art consiste surtout en deux choses : affaiblir les mauvaises passions, les détacher peu à peu de leur objet, les *désillusionner*, en faisant, s'il est possible, pénétrer en elles quelque chose de la raison; et susciter les passions ardentes, généreuses, entreprenantes, afin qu'elles se fassent les champions, les auxiliaires de la raison. Mais ces deux choses, jugées si utiles par un grand nombre de sages, sont forcément négligées du moment que l'on considère la passion comme quelque chose d'infini. Si, en effet, la volonté n'a besoin que de se montrer pour vaincre ; si elle est tellement supérieure en puissance à toutes les passions, même unies, qu'elle puisse immédiatement les réduire, pourvu seulement qu'elle le veuille ; à quoi bon l'art de les attaquer les unes après les autres et d'en triompher à plusieurs reprises? Quand la guerre peut être terminée par un seul effort, par une seule bataille, s'amuse-t-on à une série d'escarmouches ? Et, d'autre part, si, pour vaincre, la volonté n'a absolument besoin que d'elle-même ; si elle peut dire fièrement, comme la Médée du poëte : Moi,

Moi, dis-je, et c'est assez !

qu'avons-nous besoin de faire appel à d'autres forces, et surtout à des forces indisciplinées, qu'il faudra réduire à leur tour après la commune victoire ? Qu'avons-nous besoin de compromettre la volonté dans des alliances qui sont tout à fait indignes d'elle ?

Mais, après avoir passé en revue les deux formes de l'hypothèse qui place entre la raison et la passion la puissance de la volonté, et avoir présenté des objections contre l'une et contre l'autre, on peut proposer encore une difficulté d'une nature plus délicate. S'élevant à la considération générale de l'ordre des choses, on peut se demander si la notion de la volonté, conçue ainsi comme une puissance destinée à combattre et à vaincre d'autres puissances, n'est pas en opposition absolue avec cet ordre providentiel du monde, et en contradiction avec l'idée que nous devons avoir de la simplicité des voies suivies par Dieu dans l'œuvre de la création. Fourier n'a pas manqué d'exploiter cette objection. Il l'a fait d'ailleurs d'une manière ingénieuse ; et, comme c'est la seule partie sérieusement discutable de ses élucubrations, on peut s'arrêter un moment à examiner ce qu'il a écrit sur ce sujet.

Sa pensée peut se réduire à peu près en ces termes : Si Dieu, après nous avoir donné la passion, pour poursuivre spontanément les fins de notre nature et pour établir les relations sociales, nous avait donné ensuite la volonté pour contraindre les forces de la passion à accomplir leur œuvre, la loi générale, la forme suprême, à laquelle notre nature serait soumise, ce serait donc la contrainte. Mais alors la constitution de l'homme serait en contradiction avec le reste de l'univers. Nous ne voyons pas, en effet, que, dans la nature inanimée ou la nature vivante, Dieu ait donné aucune place à la contrainte, bien loin de lui accorder le premier rang. Nous ne voyons pas « qu'il ait créé dans le firmament des planètes colossales, qui heurtent les plus faibles, pour les contenir et les faire cheminer en orbite ; ni qu'il ait créé des abeilles gigantesques pour forcer les autres à re-

cueillir le miel, ou des castors gigantesques pour forcer les autres à construire les digues. » Partout, au contraire, l'action des êtres nous apparaît comme déterminée par l'expansion naturelle de leurs instincts et de leurs désirs; la loi universelle, c'est l'attraction et l'harmonie, non pas la lutte intérieure et la contrainte. Pourquoi donc l'homme ferait-il seul exception? Pourquoi y aurait-il en lui un pouvoir supérieur aux autres, et qui agirait par violence et par contrainte? La sagesse divine ne pourrait se concilier avec une exception aussi arbitraire. D'ailleurs, cette idée d'une volonté par laquelle la raison contraindrait les passions à se porter vers leurs fins est un principe qui, transporté dans l'organisation sociale, y produit tous les abus, toutes les souffrances, toutes les tyrannies; car la volonté, passant de l'individu dans la société, c'est la *loi;* la loi, qui impose à chacun ses fonctions et ses actes, au lieu de le laisser agir et se rendre utile, en obéissant à des impulsions intérieures, à des goûts naturels et innés, à des passions harmoniques.

L'idée de la volonté, et non-seulement de la volonté en tant que principe immatériel de détermination, mais même en tant que force spéciale et distincte, qui existerait en nous à côté de celles des passions, et qui nous serait immédiatement révélée par la conscience, s'écroule-t-elle sous le poids de ces difficultés ou de ces apparentes contradictions? Nous ne le pensons pas. Mais peut-être doit-elle subir quelques modifications, pour ne point apparaître en effet comme une exception flagrante au sein de la nature. Quelles sont ces modifications, et avec quelle mesure convient-il de les formuler? Nous allons essayer d'indiquer une réponse à cette question très-délicate.

IV

Les philosophes qui ont proposé les deux théories précédemment étudiées ont tous une trop haute valeur, une autorité trop incontestée, pour qu'il nous soit permis de supposer

un seul instant qu'ils se soient trompés d'une manière complète. Nous sommes donc amenés tout naturellement à une tentative de conciliation entre ces théories. Il doit y avoir d'abord dans la volonté quelque chose qui la relie intimement à la puissance suprême, à l'action idéale de la raison. Mais, d'autre part, il faut bien qu'il y ait également en elle une force particulière, une énergie spéciale ; seulement, il est possible que cette énergie spéciale ne soit pas séparée par sa substance, mais plutôt par sa forme, de l'énergie naturelle qui se déploie dans les instincts, dans les désirs, dans les passions.

Ce que prouve, à notre avis, l'opposition des théories philosophiques sur ce sujet, c'est que la volonté n'est pas et ne peut pas être, comme on est trop disposé à le croire, une chose absolument simple ; elle contient des parties, des éléments, que l'analyse psychologique doit distinguer. Elle doit être tout ensemble, à certains égards, une chose infinie et supérieure aux organes, et une chose finie, attachée à des conditions matérielles. Elle doit être ce qui, dans la nature humaine, établit un lien entre le relatif et l'absolu, entre le réel et l'idéal.

Cette double affirmation est d'ailleurs contenue dans l'idée qu'on se fait le plus généralement de la volonté, quand on la définit une *force libre*. Il y a, en effet, une sorte de contradiction entre ces deux termes. La force est une chose essentiellement déterminée, définie, relative ; la liberté, au contraire, se donne à elle-même sa forme, et, par conséquent, elle est en soi indéterminée, infinie, absolue. Les deux éléments dont nous composons notre idée de volonté appartiennent réellement à deux ordres distincts, et leur rapprochement serait une chose absurde, si la volonté était tout à fait simple, absolument indivisible. Mais nous allons voir qu'il n'en est pas ainsi, et que la puissance volontaire, sans rien perdre de sa réalité, et même, si l'on veut, de sa réalité substantielle, est en nous la vivante synthèse de deux parties très-différentes, de deux éléments très-distincts, dont l'un

est d'une nature réelle et finie, l'autre, d'une nature infinie et idéale.

En vain essaierait-on de dire que, si la volonté est considérée ainsi comme l'union, comme la fusion de deux éléments, elle n'a point d'existence vraiment substantielle, mais que toute sa réalité est dans ses éléments et qu'elle-même n'est rien. Cette objection serait puérile, et reposerait sur une conception tout à fait grossière de ce qu'il faut entendre par les mots *réalité* et *substance*. Sans doute, il ne faut point multiplier les êtres sans nécessité ; mais cela ne signifie pas qu'on ne doive reconnaître d'existence véritable, d'existence réelle, qu'aux formes irréductibles de la substance considérée d'une manière abstraite. La réalité suprême, l'essence, est surtout dans la composition, dans la fusion des éléments sous l'influence d'une *idée*. Partout où cette composition se produit, où cette fusion s'opère, il y a un être souverainement réel, bien plus vrai, bien plus substantiel, que les éléments qui contribuent à le former ; et la réalité de cet être surpasse la réalité de ses éléments de toute la distance qui sépare la forme de la matière. L'erreur de ceux qui soutiennent, en philosophie, que la seule réalité substantielle est celle des éléments dont les choses se composent est tout à fait semblable à l'erreur de ces politiques qui, faisant rétrograder la notion de peuple jusqu'à la notion de race, ne veulent reconnaître de réalité qu'aux races simples, aux races pures, et méprisent ce travail séculaire par lequel l'*Idée*, en mêlant et fusionnant les races, a formé des peuples, dont l'esprit national est d'autant plus riche, c'est-à-dire d'autant plus vrai et d'autant plus légitime, qu'il se compose d'une plus large synthèse d'éléments.

N'ayons donc aucune crainte de compromettre la réalité substantielle de la volonté, en nous proposant d'en faire l'analyse, de mettre à part les éléments dont elle se compose, et même d'établir qu'à certains égards elle présente deux formes, deux degrés. Soyons convaincus, au contraire, que, si nous mettons en pleine lumière ces éléments de la

volonté, si nous montrons surtout qu'ils ne sont point seulement juxtaposés en elle, mais qu'ils y sont reliés d'une manière intime et véritablement fusionnés, nous ne ferons que rendre plus certaine cette réalité substantielle de la volonté.

Mais quels sont enfin ces éléments ? Ici, nous devons rappeler, pour en déduire toutes les conséquences, la proposition que nous avons développée plus haut : l'homme appartient à la fois, et d'une manière également consciente, à l'ordre des causes efficientes et à l'ordre des causes finales.

Il appartient à l'ordre des causes efficientes. Cela signifie qu'il y a en lui tout un ensemble, tout un système de forces, dont chacune se rapporte naturellement à une fin particulière, et la poursuit par une activité qui lui est propre. Ces diverses activités sont reliées les unes aux autres par des habitudes qui se sont contractées lentement à travers l'évolution individuelle et l'évolution collective. Mais l'unité qui résulte de ces habitudes n'est point une unité parfaite ; nous savons, au contraire, qu'elle peut être affaiblie et quelquefois détruite par des désordres intérieurs ; elle est surtout affectée par les agitations et les révoltes des passions.

Maintenant l'homme appartient aussi à l'ordre des causes finales ; c'est-à-dire qu'il est capable, par sa raison, de concevoir diverses fins, de plus en plus parfaites, et surtout une fin suprême, d'une valeur infinie, d'une autorité absolue, à laquelle il peut rapporter, en les reliant solidement les unes aux autres, toutes ces forces, trop souvent isolées, dont sa nature se compose. Cette activité raisonnable, par laquelle il relie ainsi et rapporte à un même but toutes ses forces, c'est (dans le sens le plus élevé du mot) l'effort ; c'est aussi la volonté. Mais quand ces forces sont reliées d'une manière permanente et comme groupées dans un seul faisceau, elles ne sont plus en réalité des forces distinctes ; elles sont une force unique, une énergie dominante ; et cette force ainsi constituée en nous par l'union des autres, par leur intégration, n'est-ce pas encore, bien qu'à un autre point de vue, la volonté ?

La volonté est donc tout à la fois un effort transcendant et une force réelle ; une activité idéale par laquelle l'âme s'attache à une fin, et une activité dynamique par laquelle l'âme impose, en vue de la réalisation de cette fin, un groupement harmonique et une fusion intime, sinon à toutes les forces qui lui sont soumises, au moins à un grand nombre d'entre elles, de manière à créer un large courant d'énergie qui luttera contre tous les obstacles, et le plus souvent en triomphera.

Essayons de mieux saisir la relation de ces deux formes de la volonté, en insistant d'abord sur celle qui est la moins connue, la moins acceptée, c'est-à-dire la forme idéale, dans laquelle l'âme agit, non comme force qui lutte contre d'autres forces, mais comme raison qui conçoit une fin et tend vers elle par un effort transcendant.

Nous avons un préjugé bien naturel, mais qui constitue peut-être le principal obstacle à l'intelligence des questions métaphysiques : nous ne savons pas nous représenter l'action sous une autre forme que celle d'un déploiement d'énergie ; nous ne voulons pas considérer que, dans toute force, il y a une raison qui est déposée en elle et qui lui communique sa puissance ; de telle sorte qu'en dernière analyse, même dans le monde physique, c'est la raison qui est le principe de tout mouvement et de toute action. Un corps se meut ; nous ne voulons voir la cause de ce mouvement que dans la force qui était dans un autre corps et qui lui est communiquée ; mais cette force n'est que le phénomène dans lequel se manifeste à nous une nécessité d'ordre idéal ; dans cette force est déposée une raison, et c'est cette raison qui est le véritable et premier moteur.

Dans le monde physique, la raison n'est cause que d'une manière inconsciente ; dans l'homme, elle l'est avec conscience. Il est donné à l'homme de saisir plus ou moins nettement des fins auxquelles son activité doit se rapporter, et de disposer pour la réalisation de ces fins la série de ses pensées et celle de ses mouvements. Or, cette disposition des pensées

et des mouvements ne se produit pas immédiatement par l'intermédiaire d'un pouvoir distinct de la raison elle-même, et qui serait nécessaire pour accomplir ses ordres, pour réaliser ses idées ; elle se produit par l'activité de la raison elle-même, par son effort, par sa tension. Mais pendant que la raison se fixe sur son idéal, pendant qu'elle s'élance vers lui avec ardeur, qu'elle s'y attache avec amour, en même temps, et en vertu d'une loi métaphysique suprême qui relie l'ordre des causes efficientes à celui des causes finales et la série des forces à celle des idées, il se produit en nous un groupement de nos pensées et de nos actes en conformité avec ces fins qui se révèlent plus clairement à nous. C'est là que se trouve d'abord le principe de l'association des idées, que l'école anglaise considère si mal à propos comme un fait premier, dont il n'y a point à chercher la cause dans une sphère supérieure. Ce n'est pas au hasard que nos idées se relient entre elles, ni en vertu de simples impressions déterminées elles-mêmes par le concours fortuit des choses extérieures ; c'est sous l'influence synthétique de la raison, unie chez l'homme à la conscience. Mais, comme les habitudes de l'organisme sont intimement unies aux habitudes de la pensée ; comme les forces physiques ou morales sont sous la dépendance des conceptions de l'esprit; au fur et à mesure qu'il s'opère en nous un groupement plus intime des idées, il se fait aussi une fusion, une intégration des diverses énergies dont se compose notre être physique et moral ; et comme, d'autre part, ces énergies sont celles-là mêmes qui se déchaînent isolément et tumultueusement dans les passions ; plus augmente cette unification, j'oserais presque dire cette *solidification*, des forces de notre nature, plus diminue en nous la disposition aux passions ; mais, en même temps que cette disposition aux passions s'affaisse, la puissance de la volonté se forme, s'étend, s'affermit. C'est de cette manière que la loi générale du progrès se continue dans l'homme. La tension de la raison suscite, par une action sympathique, une disposition harmonieuse, un arrangement synthétique de nos

diverses énergies, qui se mettent en quelque sorte à vibrer à l'unisson. Il s'établit entre elles une corrélation, un *consensus;* au lieu de continuer à poursuivre des fins séparées, en contradiction les unes avec les autres, elles se disposent et se subordonnent de manière à poursuivre ensemble une fin supérieure et unique. Il se crée ainsi en nous, à la place d'une infinité de forces hostiles les unes aux autres, et hostiles surtout à la raison, une force supérieure et vraiment rationnelle, ou au moins capable de comprendre la raison et de la servir. Cette force supérieure, c'est la volonté. Nous nous créons donc à nous-mêmes notre propre volonté ; nous lui donnons une intensité, une énergie, une valeur, qui ne dépendent que de nous. Si nous avons le courage de continuer jusqu'au bout cette œuvre d'unité, un moment arrive où il n'y a pour ainsi dire plus en nous aucun principe de passion ; nous sommes devenus *pure volonté;* et, à partir de ce moment, à moins qu'il ne se produise quelque circonstance extraordinaire, il n'y a plus en nous de luttes contre la raison, plus de défaillances, plus de divisions ; nous sommes affermis dans une vertu qu'on peut espérer inébranlable ; c'est la perfection morale, c'est la sainteté.

Cette formation graduelle de la volonté par une fusion, par une intégration, de nos diverses puissances actives, de ces mêmes puissances qui se déploient confusément dans la passion, n'est pas seulement un fait psychologique ; elle se manifeste aussi physiologiquement. Voici l'explication principale qu'il nous semble possible de proposer sur ce côté physiologique de la volonté. Nous savons que les divers centres nerveux, outre qu'ils sont reliés les uns aux autres, sont aussi reliés plus ou moins intimement au cerveau par un système spécial de nerfs. Grâce à ces nerfs, l'action du cerveau va retentir jusque dans les centres nerveux d'ordre inférieur ; elle y détermine, quand elle n'est pas contrariée par l'énergie propre de ces centres nerveux, des modes d'activité en corrélation harmonique avec elle-même ; et, quand ces modes sont devenus habituels, il suffit d'une impulsion venue du cer-

veau pour que l'activité des centres inférieurs s'ajoute à celle du cerveau et lui prête un surcroît d'énergie. Il se produit alors un vaste courant d'énergie nerveuse qui, des diverses parties de notre être, tend à la réalisation d'une seule et même fin, et devient le principal instrument physiologique de la volonté. Ajoutons qu'il y a continuellement en nous une quantité considérable d'énergie nerveuse, diffuse, instable, toujours prête, en raison de son instabilité même, à se porter dans la direction que lui assigne la raison, et qui contribue également à la réalisation continuelle de nos déterminations volontaires. Ainsi la volonté est constituée psychologiquement par une fusion habituelle, une intégration d'énergies psychiques, et, physiologiquement, par un *concours* habituel d'énergies organiques, correspondant aux premières.

On voit par là que la volonté est cette partie la plus intime de notre nature où se mêlent et s'unifient les deux éléments essentiels dont nous sommes composés : l'idée et la force, l'activité dominante de la raison et les activités subordonnées de nos diverses puissances morales et physiques, l'ordre des causes finales et l'ordre des causes efficientes. Si nous considérons surtout la volonté comme force, comme principe de mouvement, elle a son *substratum* dans des forces organiques qui ne sont pas elle, mais qui passent, s'équilibrent, s'annulent et disparaissent en elle ; si nous la considérons surtout comme cause, comme principe intérieur de détermination, elle est essentiellement la raison elle-même. L'analyse psychologique a donc le droit de faire deux parts dans la volonté humaine, de rendre à la force ce qui est à la force, et à l'*idée* ce qui est à l'*idée*. Seulement, de cette décomposition de l'activité volontaire en ses éléments il ne résulte à aucun degré que la volonté n'existe pas ; pour n'être point absolument une réalité substantielle distincte, elle n'en est pas moins une essence à part et un *tout* naturel.

Maintenant, de ces deux éléments dont se compose la volonté, quel est le plus essentiel ? Évidemment, c'est la raison ; et

beaucoup de choses dont nous avons coutume de faire honneur à la volonté doivent être de plein droit rapportées à la raison.

Ainsi, par exemple, cette puissance absolue, cette force infinie, que nous attribuons à la volonté, c'est la puissance même de la raison. Oui, il y a dans notre raison un pouvoir incommensurable de se fixer sur son objet, la perfection idéale, de s'affermir elle-même par cette contemplation, de répandre autour d'elle la force qui pénètre dans son sein, de se tendre et de communiquer sa tension à toutes les puissances subordonnées de notre être. Ce pouvoir est sans relation déterminable avec tous les autres pouvoirs de notre nature, à cause qu'il est d'un tout autre ordre. Nous lui avons déjà donné son véritable nom : c'est l'amour. Oui, nous pouvons à toute époque de la vie, à tout moment du jour, nous élever par l'élan infini de l'amour vers la perfection idéale, vers le bien et le devoir, franchir toutes les distances, écarter tous les obstacles qui nous en séparent, et particulièrement ces obstacles intérieurs que nous créent les passions ; mais, en faisant cela, nous n'opposons pas immédiatement aux forces des passions la force, substantiellement distincte, de la volonté ; ce n'est point là ce qui se passe d'abord en nous ; mais c'est l'ascendant de la raison qui enfante dans notre âme la force de la volonté, en faisant passer en elle l'énergie du plus grand nombre possible de nos passions primitives et naturelles.

C'est donc dans la raison que réside la puissance infinie ; c'est en elle aussi qu'il faut chercher la responsabilité. On tombe, il faut bien le reconnaître, dans une singulière contradiction, lorsque l'on place dans la volonté, considérée comme une énergie distincte, le principe de la responsabilité. Car, en même temps que, théoriquement, on déclare la volonté infinie, on raisonne d'autre part comme si elle était, au contraire, essentiellement finie, et comme si le Créateur avait déposé en chacun de nous une certaine volonté déterminée à l'avance, et de la mesure de laquelle nous serions cependant responsables ; on loue les uns d'avoir une volonté

énergique, et l'on blâme les autres de n'avoir qu'une volonté faible. Cet éloge et ce blâme sont également arbitraires et injustes, du moment qu'ils se rapportent à une force qui nous viendrait d'une nécessité de la nature ou d'une disposition divine. Mais ce n'est pas là que se trouve le véritable principe de la responsabilité, du mérite et du démérite; c'est dans l'intensité de l'amour par lequel nous nous portons vers le bien, toujours présent dans la partie la plus intime de notre être; or cette intensité de l'amour, c'est nous-mêmes qui la déterminons; à tous les moments de notre vie, elle est notre œuvre; et c'est elle seule qui exprime notre personnalité, sa valeur et son mérite.

La raison est encore le principe de cette unité que nous attribuons à notre volonté; car cette unité n'arrive pas chez tous les hommes à se réaliser d'une manière vraiment substantielle. Il y a des hommes hésitants, indécis, perpétuellement tiraillés, chez lesquels coexistent deux ou plusieurs volontés, sensiblement équivalentes. L'unité comme la force de notre volonté lui vient d'un consensus de forces distinctes, solidement reliées les unes aux autres par l'acte de la raison. Nous disons : je veux; et il nous semble que le moi consiste essentiellement dans cette force qui se déploie en nous et que nous sentons se manifester par la contraction de nos muscles; mais c'est là une pure illusion : cette force, considérée uniquement comme force, est impersonnelle; car ses éléments constitutifs, ce sont les diverses forces vitales et les diverses tendances instinctives qui font partie du patrimoine commun de l'humanité, et qui ont été transmises héréditairement à chacun de nous. Ce n'est donc point cela qui constitue notre moi, mais bien la puissance que nous sentons en nous-mêmes de maintenir dans une certaine direction et dans une unité déterminée cet ensemble de forces et de tendances, ou, au contraire, de leur imprimer une autre direction et une autre unité. Mais cette puissance n'est rien autre chose que celle de concevoir et de nous proposer une certaine fin; en d'autres termes, c'est la rai-

son ; et l'unité de la volonté n'est que la forme sous laquelle nous apparaît, dans le groupement habituel de nos puissances, l'unité de la raison elle-même.

Nous pouvons résumer tout cela, en désignant par deux termes, aujourd'hui bien connus et universellement employés en philosophie, ces deux formes, ces deux degrés de l'action qui coexistent dans la volonté. Nous voulons dire qu'on doit distinguer la volonté comme *noumène*, comme chose en soi, et la volonté comme *phénomène*. Comme noumène, la volonté se confond à peu près avec la raison ; elle est la raison active, la raison pratique, la raison qui conçoit les fins nécessaires de l'activité, et qui se porte vers elles par un mouvement d'amour dans lequel on peut voir l'essence la plus intime de la liberté. Comme phénomène, la volonté est une synthèse réelle de forces organiques et psychiques, solidement reliées les unes aux autres par une habitude, ou plutôt par une série d'habitudes personnellement contractées. Et ces deux formes de l'activité volontaire sont unies l'une à l'autre par un lien de causalité. C'est la volonté idéale qui crée, par son effort transcendant, par sa tension métaphysique, la volonté réelle. Plus est grand, plus est continu, l'effort transcendant de l'amour, plus aussi la volonté proprement dite, cette force intérieure que la conscience nous atteste immédiatement, est énergique et constante dans ses résolutions et dans ses actes.

On objectera peut-être que, si la volonté est ainsi créée par la puissance de la raison, opérant une fusion graduelle de nos diverses énergies, il ne doit pas y avoir de volonté chez d'autres êtres que chez les hommes, ni même chez les hommes que la raison n'a point encore éclairés, comme les sauvages, et surtout les enfants. Cela serait vrai si la raison n'existait que sous une forme consciente. Mais il n'en est pas ainsi : où la réflexion n'est pas encore développée, la raison existe déjà comme principe d'organisation, et elle préside déjà au groupement des tendances, des pensées et des actes. Par conséquent, la volonté proprement dite, la

volonté individuelle, celle qui se manifeste sous la forme du libre arbitre, n'existe point encore chez l'enfant ou chez l'homme sauvage; mais il y a du moins en eux une sorte de volonté spécifique, qui est la première base sur laquelle s'élèvera plus tard l'édifice de la personnalité.

Mais alors nous pouvons comprendre ce qui jusqu'à présent nous avait paru difficilement intelligible, c'est-à-dire la possibilité d'un rapport réel, d'un rapport dynamique, entre la volonté et les passions. Ce rapport consiste surtout en ce que la volonté proprement dite, la volonté comme phénomène, est rattachée aux passions par un lien vraiment substantiel. Que sont, en effet, ces forces qui, reliées les unes aux autres et, pour ainsi dire, intégrées, constituent la volonté? Ce ne sont point, sans doute, les passions elles-mêmes; mais ce sont du moins les mêmes forces qui donnent naissance aux passions, toutes les fois qu'au lieu de s'unir les unes aux autres, sous la conduite de la raison, pour poursuivre les fins légitimes, les fins supérieures de notre nature, elles s'isolent et s'exaltent dans leur isolement, pour poursuivre avec excès des fins subordonnées et trop souvent mauvaises. Nos activités naturelles sont susceptibles de se porter, en quelque sorte, dans deux directions, vers deux pôles; et ces deux pôles, ce sont la volonté et la passion. Quand elles s'isolent et se disséminent, malgré l'effort transcendant de la raison qui veut les unir, ou plutôt qui leur impose l'obligation morale de s'unir, elles apparaissent sous la forme passionnée; quand elles se rapprochent, quand elles s'unissent, conformément à la raison, à l'idéal, au devoir, elles se montrent comme volonté.

La perfection morale de l'homme consiste donc dans le degré d'unité auquel sont parvenues, sous l'influence de l'exercice, de l'effort, de l'habitude, les diverses activités, psychiques et organiques, dont sa nature est composée. Il y a des hommes qui restent engagés presque toute leur vie dans la multiplicité de la passion; il y en a d'autres qui finissent par atteindre à l'unité parfaite, à l'unité absolue de

la volonté pure. Entre ces deux termes extrêmes se trouve la place de la plus grande partie des hommes, c'est-à-dire de ceux qui luttent contre les passions, et qui travaillent avec plus ou moins d'ardeur ou de mollesse à faire entrer graduellement dans l'énergie une de leur volonté les forces multiples de leurs passions, de manière à absorber peu à peu ces passions dans leur volonté encore imparfaite et en voie de formation.

On pourrait exprimer cette relation en disant que la volonté se forme peu à peu de la substance même des passions, ou, au moins, de ces activités qui donnent lieu aux passions, toutes les fois qu'elles se développent séparément et sans vouloir se soumettre à l'influence directrice de la raison et de l'Idée. Il en résulte que cette relation entre les passions et la volonté n'est point une chose indéterminée, mais, au contraire, parfaitement définie et, en quelque sorte, mesurable. Par là, toute cette partie de la morale pratique, que d'autres systèmes suppriment au grand détriment de l'éducation morale, se trouve intégralement rétablie. Nous pouvons et nous devons tous les jours nous interroger, sans illusion comme sans faiblesse, sur l'état de notre âme, et nous demander, presque à tous les instants de notre existence, si notre volonté est plus forte que nos passions, ou si, au contraire, ce sont nos passions qui sont encore plus fortes que notre volonté. Et cette question, que nous avons le devoir de nous poser souvent par un véritable examen de conscience, se réduit à ces termes précis : quelles sont, parmi les puissances actives de notre nature, celles qui sont déjà unies et comme fusionnées dans notre volonté, et dont, par suite, nous nous sentons absolument maîtres? quelles sont, au contraire, celles qui nous échappent encore, et que nous n'avons point réussi jusqu'à présent à faire entrer dans le courant de notre activité personnelle? Les premières enfin sont-elles plus nombreuses que les secondes, ou est-ce le contraire? Ainsi nous savons, avec une certaine exactitude, quel chemin nous avons déjà fait et quel chemin

il nous reste encore à faire pour parvenir à la perfection morale; quels sont les ennemis que nous avons encore à vaincre ; quelles sont les défaillances que nous devons mettre notre honneur à éviter; quels sont les périls, quelles sont les séductions dont nous avons particulièrement à nous prémunir, à tel âge ou en telle circonstance de la vie.

Mais ce n'est pas seulement la relation de la volonté avec les passions, c'est plutôt encore la puissance de la volonté sur les passions qui doit nous occuper ici. Quel est le caractère de cette puissance ? Doit-on surtout (pour poser la question dans les mêmes termes où nous l'avons vue se poser précédemment) la considérer comme finie ou comme infinie? La distinction que nous venons d'établir entre les deux formes, les deux degrés de la volonté, nous permet, croyons-nous, de répondre à cette question avec toute la netteté désirable. Il y a deux *efforts* de la volonté. L'un est *transcendant;* il se produit dans la sphère de l'existence en soi; il est, il peut du moins être infini, ou, pour parler plus exactement, il a une nature absolue ; c'est la détermination intérieure, c'est la résolution libre, c'est l'intention morale. S'il était le seul qui dût se produire, et si nous étions des êtres purement immatériels, cet effort transcendant pourrait nous mener d'un seul coup à la perfection idéale. Mais, attachés à une nature rebelle, à des dispositions instinctives, à des habitudes héréditaires, à des conditions organiques, nous avons un autre effort à faire; c'est celui de la volonté proprement dite, de la volonté comme phénomène. Celui-là se produit dans la sphère des choses réelles ; il consiste à rassembler toutes nos forces pour lutter contre des forces hostiles, également dangereuses, soit qu'elles nous combattent, soit qu'elles nous séduisent. Par cet effort, nous avons à détruire en nous des habitudes invétérées, et à leur substituer des habitudes nouvelles; nous avons à modifier profondément toute notre nature. Cela ne peut pas toujours se faire immédiatement. L'intention de vaincre les passions peut être infinie en elle-même, et avoir immédiatement un mérite

absolu, même si, à la suite de cette intention, dont nous savons déjà qu'elle est un effort, un effort idéal et transcendant, les mouvements passionnés ne sont point encore supprimés d'une manière complète. Mais l'effort réel, l'effort dynamique, se produisant dans l'ordre de la matière et sous la condition du temps, a par cela même un caractère fini ; il doit, le plus souvent, se subdiviser en un certain nombre d'efforts partiels et successifs ; il est condamné à ne détruire que les uns après les autres les obstacles que les passions lui opposent, et, par conséquent, nous ne devons pas nous étonner si, quelquefois, les passions les plus violentes et les plus mauvaises grondent encore sourdement dans une âme qui, en elle-même, est devenue vertueuse et pure, et réussissent à l'agiter, à la troubler, à la faire momentanément douter d'elle-même.

V

Il ne suffit point de proposer cette analyse de l'activité volontaire; il faut encore examiner si la théorie qui en résulte échappe aux objections que nous avons dû élever contre les conceptions purement dynamiques de la volonté.

Nous avons vu que les philosophes qui considèrent la volonté comme étant essentiellement une force spéciale, que l'homme aurait reçue de Dieu pour combattre ses passions, se divisent en deux catégories. Les uns, allant jusqu'au bout de ce qui est impliqué dans la notion de force, reconnaissent que la volonté, du moment qu'elle est une force, doit nécessairement être une chose déterminée et finie. Les autres, préoccupés moralement d'enlever toute excuse à ceux qui invoquent la puissance irrésistible des passions, et, d'autre part, au point de vue métaphysique, égarés par une confusion entre ce qui appartient à la sphère des phénomènes et ce qui ne peut appartenir qu'à l'ordre des choses tout idéales, n'hésitent point, au contraire, à dire que la volonté

possède une force infinie, et ils n'aperçoivent point la réelle contradiction qui existe entre ces deux termes.

Aux premiers nous avons reproché de ne pouvoir rendre compte du caractère absolu que présente le devoir de vaincre les passions; car, évidemment, d'une force finie on n'a point le droit d'exiger des effets infinis. Si la puissance de la volonté est une force tout à fait analogue aux autres forces de notre nature, finie comme elles, et, comme elles aussi, attachée à des conditions organiques déterminées, elle peut être très-inégale à elle-même chez les divers individus, et surtout elle peut, chez quelques-uns d'entre eux, n'être pas capable de faire équilibre, soit à la puissance isolée de quelque passion exclusive ou dominante, soit aux énergies combinées des diverses passions.

La théorie que nous venons d'esquisser échappe incontestablement à un pareil reproche ; car, tout en disant que la volonté proprement dite, la volonté en tant que phénomène, ne possède qu'un pouvoir dynamique limité, puisqu'elle est la synthèse de forces limitées elles-mêmes, nous avons reconnu à un autre point de vue qu'elle est aussi à certains égards infinie, puisqu'elle est substantiellement unie à la raison, à la faculté de l'absolu, et qu'elle lui emprunte, par cette participation même, une puissance idéale vraiment infinie de grouper et de relier solidement les unes aux autres toutes nos forces physiques et morales, et de les consacrer, pour ainsi dire, toutes ensemble au bien et au devoir, en réduisant à néant la résistance du mal, la force des passions.

Et, maintenant, à ceux qui se rejettent vers l'autre alternative du dilemme et qui présentent la volonté comme une force infinie, nous avons reproché de supprimer par cela même toute la morale pratique. Du moment, en effet, que la puissance de la volonté est une puissance infinie, toutes les autres doivent être immédiatement brisées par elle. Il est absolument inutile de donner aux hommes des préceptes divers adaptés aux circonstances infiniment nombreuses de la vie; il est inutile de leur enseigner longuement l'art

d'affaiblir peu à peu les forces hostiles à la volonté ou d'aplanir les obstacles qui se dressent de toutes parts contre elle ; un seul et unique précepte suffit à tout : briser d'un seul effort la résistance des passions, extirper les passions elles-mêmes.

Cette fois encore, la théorie qui vient d'être présentée échappe à tout reproche de ce genre. En effet, nous avons montré que le pouvoir infini de la volonté appartient seulement à la volonté en tant que noumène, à la volonté unie à la raison, et point à la volonté en tant que phénomène. En réalité, ce pouvoir infini que l'on attribue généralement à l'activité volontaire est plutôt le pouvoir infini que possède la raison pratique, la raison active, d'augmenter graduellement la volonté, jusqu'à ce qu'elle ait fait passer en elle toutes les forces de notre nature et ait réduit à néant le domaine des passions. En admettant cela, nous rétablissons l'idée d'un rapport réel, d'un rapport déterminable entre la volonté et les passions, et, par suite, nous rendons toute sa valeur et toute son utilité à la morale pratique ; il redevient possible, en effet, de donner des préceptes relatifs à l'art d'affaiblir graduellement les passions, d'apprécier le terrain qu'on a gagné sur elles, de conserver et d'affermir ses conquêtes, de prendre enfin quelquefois pour auxiliaires les bonnes passions pour triompher plus rapidement des passions mauvaises.

Tels sont les résultats auxquels on arrive, telles sont les difficultés que l'on écarte, par l'étude analytique de la volonté et par la détermination des éléments si distincts, ou plutôt si contraires, dont elle se compose. On voit que l'œuvre de la vie morale, c'est, sans doute, de se servir de la volonté contre les passions ; mais c'est aussi et surtout de former, d'édifier la volonté elle-même ; car nous détruisons les passions, par cela seul que nous constituons la volonté, et que nous faisons passer graduellement dans sa substance les forces isolées dont la divergence et l'exaltation désordonnée produisent précisément les passions.

De cette idée, que l'œuvre de la vie morale est d'unir solidement dans l'activité volontaire, sinon les passions elles-mêmes, du moins les activités qui, en s'exaltant isolément, donnent lieu aux passions, nous allons d'abord tirer tout naturellement une théorie simple et nette des qualités essentielles que l'activité volontaire doit présenter.

La première de ces qualités, celle qui nous frappe le plus immédiatement, c'est la force. Nous admirons d'abord naïvement tout homme dont la volonté est énergique et qui exerce de l'ascendant sur ses semblables. Nous l'admirons avant même de nous demander toujours si cette volonté est, comme elle le devrait, tournée vers le bien et le juste. La continuité, qui n'est, en somme, dans la volonté, qu'une autre forme de son énergie, nous inspire le même respect, souvent exagéré. En revanche, nous ne pouvons nous défendre d'un certain mépris, quelquefois d'une profonde commisération, pour l'homme dont la volonté est faible, même lorsque les tendances naturelles de cet homme sont honnêtes et vertueuses. Le premier but que nous devons nous proposer, c'est donc d'affermir notre volonté, de la rendre plus intense, de lui faire acquérir plus de cohésion et de solidité. Mais en quoi consiste cet affermissement de notre activité volontaire ? Cela résulte de ce que nous avons expliqué plus haut. Cet affermissement consiste à faire pénétrer en elle le plus possible de forces primitives de notre nature, afin que, formant une grande *masse*, elle ne redoute désormais aucun choc, et que, semblable à un solide et puissant navire, elle marche fièrement vers les fins qu'elle s'est assignées à elle-même, sans en être jamais détournée par les vents et les tempêtes. Les âmes que la nature a douées immédiatement de cette volonté énergique, ou qui savent se la donner promptement à elles-mêmes par leur empire sur les passions, ce sont pour nous les grandes âmes,

Mais on sait que les grandes âmes ne sont pas toujours et nécessairement les meilleures. Descartes a dit qu'elles sont capables des plus grands vices comme des plus grandes ver-

tus. Il ne suffit donc point que la volonté soit énergique, c'est-à-dire qu'elle contienne, unifiées en elle et reliées par l'habitude, un grand nombre de puissances actives de notre nature ; il faut encore que ces forces constituantes (les mêmes, nous l'avons vu, qui donnent lieu aux mouvements passionnés de l'âme), y reçoivent une bonne orientation. Chacune de nos dispositions actives, chacun de nos instincts, est susceptible, en vertu de la spontanéité qui lui appartient en propre, de se diriger, soit vers le bien, soit vers le mal ; il y a en lui une sorte de *polarité*. Lors donc que ce travail de groupement et d'intégration, par lequel nos puissances actives s'unissent les unes aux autres en une masse compacte pour former la volonté, s'accomplit, non dans le sens du bien, mais dans celui du mal, la volonté qui en résulte, si énergique qu'elle puisse être, n'en est pas moins une volonté négative, tournée vers les ténèbres, disposée à la destruction ; c'est, en un mot, une volonté mauvaise. On voit souvent se déployer, sur le vaste théâtre de l'histoire, quelques-unes de ces volontés énergiques, de ces âmes cohérentes, qui pourraient beaucoup pour le bien, mais dont toutes les facultés sont comme *orientées* vers le mal.

La volonté doit donc être à la fois énergique et bonne ; ce sont là ses deux qualités essentielles, mais ce ne sont pas les seules ; il faut en indiquer encore au moins une troisième : la volonté doit être souple, flexible ; elle doit avoir une certaine élasticité qui lui permette de s'adapter aux circonstances les plus diverses, quelquefois les plus contraires. Il ne suffit point qu'elle ait en général un bon équilibre, une heureuse disposition de ses éléments ; il faut encore qu'elle soit capable de modifier promptement cette disposition, toutes les fois que cela devient nécessaire. Il faut, en d'autres termes, que chacune de ces puissances actives, que chacune de ces volontés particulières qui sont contenues en elle, y conserve une certaine vitalité, qui lui permettra de se déployer avec ses caractères propres dans telle ou telle

circonstance déterminée pour atteindre un but extraordinaire ou écarter un danger soudain, et, quelquefois même, de redevenir prépondérante et de reparaître sous une forme excessive et passionnée. Par conséquent, nos dispositions habituelles, même les meilleures, les plus légitimes, ne doivent pas être fixées d'une manière tellement immuable et rigide qu'elles excluent absolument les dispositions antagonistes. Nous ne devons pas, par exemple, nous affermir à tel point dans la disposition si sympathique qui nous porte à la mansuétude et à l'indulgence, que nous devenions incapables d'éprouver jamais de légitimes mouvements d'indignation, et de ressentir

> Ces haines vigoureuses
> Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

De même, nous ne devons pas faire pénétrer si exclusivement dans nos âmes la disposition, parfaitement bonne en elle-même, qui nous porte à souhaiter et à préparer de toutes nos forces le triomphe de la vérité, et, par exemple, de la vérité religieuse, que, comme les sectaires et les fanatiques, nous nous rendions inaccessibles à tout sentiment de pitié. La volonté ne doit point être tendue dans un seul sens; elle ne doit point être immobile et comme raidie; mais, sans s'écarter jamais de ce qu'exige par-dessus tout le devoir, il faut qu'elle se maintienne alerte et vivante; il faut qu'elle reste capable d'aimer tout ce qui mérite d'être aimé, et de faire, en chaque circonstance, ce qu'exige la double loi de la conservation et du progrès.

La nature de l'activité volontaire ainsi déterminée, nous pouvons présenter sous un nouveau jour et compléter ce que nous avons dit précédemment sur les deux questions morales par excellence, la question de l'utilité des passions, et celle de leur fatalité.

Et d'abord, doit-on considérer les passions comme bonnes ou comme mauvaises, non-seulement dans la vie individuelle, mais encore dans la vie collective? Doit-on souhai-

ter d'en avoir, ou, au contraire, doit-on les bannir absolument de son âme et en arracher jusqu'aux racines? Voilà des questions sur lesquelles on sait que les réponses les plus contraires ont été proposées. Rappelons brièvement les deux thèses absolues, et cherchons ensuite à déduire de ce que nous avons expliqué tout à l'heure sur la nature de la volonté une thèse intermédiaire, qui ne fasse violence à aucune vérité psychologique, et qui, d'autre part, ne soulève aucune difficulté morale.

Les stoïciens, et quelques partisans d'une morale peut-être trop rigoureuse et trop absolue, veulent qu'on extirpe les passions. Mais se rendent-ils bien compte de toute la force de ce terme? Extirper, ce n'est point réprimer les excès et les abus, c'est enlever la substance elle-même ; ce n'est pas seulement supprimer les manifestations désordonnées de la passion, c'est abolir les activités mêmes d'où les passions proviennent. Or, ces activités, nous venons de le voir, elles sont le substratum de la volonté ; elles l'alimentent, comme les fleuves alimentent la mer ; et, en les abolissant d'une manière complète, c'est, en définitive, la volonté elle-même que l'on abolirait. L'homme absolument apathique, c'est-à-dire l'homme chez lequel ne subsiste plus même la possibilité des passions, est en même temps l'homme sans énergie et sans ressort, qui, sans doute, ne fait point le mal, mais qui ne fait point davantage le bien, ou, tout au moins, le fait sans ardeur et sans amour, par simple habitude, par pure routine. Et il ne saurait en être autrement : ce n'est point par la seule direction de la pensée vers le devoir, c'est par un concours réel d'activités, d'activités vivantes, déjà exercées, prêtes à l'élan et à l'attaque, que l'homme peut accomplir sérieusement le bien ; où ces activités font défaut, l'intention louable peut exister, mais la puissance d'exécution n'est pas prête, et rien ne se fait. En vain voudrait-on dire que la raison est capable de suppléer par sa propre force à ces énergies, toujours dangereuses puisqu'elles contiennent la passion et peuvent tou-

jours la laiser éclater. C'est, nous l'avons vu, une profonde erreur, une grave confusion ; elle a été signalée plusieurs fois déjà dans le cours de cet ouvrage, et il ne faut point se lasser de la combattre chaque fois qu'elle se représente. La raison, encore une fois, n'agit qu'à titre de cause finale ; elle suscite l'essor de nos facultés, mais elle ne le crée pas : elle le régularise surtout. Quand une des forces de notre nature s'est déployée d'abord d'une manière isolée, et généralement excessive, c'est la raison qui modère cette force, qui la met en harmonie avec toutes les autres, qui lui assigne et lui persuade en quelque sorte de prendre sa place dans l'ensemble dynamique qui est déjà ou deviendra de plus en plus la volonté ; elle lui permet de réaliser la fin qui lui est attribuée, et d'accomplir, dans une juste et raisonnable mesure, le bien qu'elle est destinée à faire ; mais il n'en faut pas conclure que ce soit la raison elle-même qui accomplisse ce bien ; en réalité, l'instrument direct du bien, c'est la force naturelle, guidée, il est vrai, par la raison, mais toujours capable de déviations et de mouvements passionnés. Que serait donc un homme, mais surtout que serait une société dans laquelle les passions auraient été totalement extirpées? Que deviendrait un peuple qui ne saurait s'enthousiasmer pour les grandes choses, ni se proposer à lui-même et poursuivre quelquefois des fins désintéressées ; un peuple qui aurait perdu le souci de ses droits, de ses institutions, de ses croyances, de ses vieilles traditions ; qui n'aurait plus d'esprit public, qui traiterait de chimère l'honneur du drapeau ; un peuple qui ne saurait pas rebondir sous l'outrage, et qui, livré à des querelles et à des discussions byzantines, ne serait plus capable, dans un péril national, de demander son salut à un grand et unanime effort?

D'un autre côté, les réformateurs, les utopistes, les apôtres de la *réhabilitation de la chair* ou du *travail attrayant*, se représentent, dans un rêve monstrueux, les passions comme l'unique principe de tout bien, de tout progrès, de tout bon-

heur, et déclarent qu'au lieu de les extirper, ou seulement de les comprimer, la sagesse consiste, au contraire, à en favoriser l'essor et à détruire toutes les entraves qu'oppose à leur activité essentiellement utile et féconde une organisation sociale rudimentaire. Théorie souverainement immorale et souverainement dangereuse, mais surtout absolument contraire à la vérité psychologique ! Car, si les activités d'où proviennent les passions sont les véritables principes actifs, les vraies causes efficientes du bien, ce n'est pas en tant que passionnées, c'est, au contraire, en tant qu'elles sont capables de quitter la forme de la passion pour devenir les éléments constitutifs d'une puissance une, soumise à la raison, et destinée à accomplir les fins que la raison propose ou commande Imagine-t-on une société humaine dans laquelle l'état passionné serait l'état normal ? Quelle folie plus grande que celle d'une doctrine qui, éliminant de l'explication des choses tout élément idéal, toute puissance rationnelle, veut faire sortir l'ordre du déchaînement simultané de mille tendances, dont chacune, considérée en soi, est essentiellement désordre, comme si l'harmonie extérieure pouvait être établie par des êtres qui n'auraient point d'abord un principe intérieur d'harmonie ! Quelle folie surtout, de ne point voir le caractère infini des tendances passionnées de l'homme, et, parce qu'il semble au point de vue social actuel que ces tendances se contenteraient d'une certaine somme déterminée de satisfactions, de s'imaginer qu'elles ne prendraient pas, aussitôt ces satisfactions accordées, un nouvel essor incommensurable pour en rêver, et bientôt après, en exiger beaucoup d'autres ! Ce n'est donc pas par elles-mêmes que les passions sont bonnes ; c'est seulement comme puissances latentes, contenues dans la volonté, comme formes diverses et infiniment variées que cette volonté peut revêtir pour faire face à toutes les circonstances et pour accomplir sa mission tout entière.

Voilà le véritable point de vue où il faut se placer pour bien comprendre l'utilité des passions, et pour apprécier le rôle

qu'elles remplissent dans la disposition générale des choses.

Ce ne sont point précisément les passions qui sont bonnes et utiles, soit pour les individus, soit pour les peuples, c'est plutôt la disposition à éprouver des passions, et le pouvoir de trouver en soi-même des trésors d'énergie virtuelle pour faire face à toutes les circonstances difficiles ou périlleuses qui peuvent se présenter dans le cours de l'existence. L'homme apathique sait se conduire d'une manière correcte tant que rien ne modifie les conditions au milieu desquelles son activité s'est exercée jusque-là ; mais il manque de décision et d'initiative aussitôt que ces conditions viennent à changer. Au contraire, l'homme passionné manque de réflexion et de mesure, et se lance tête baissée dans le conflit des événements ; ballotté par eux, il est tour à tour en proie à l'exaltation et à l'abattement. Il n'en est pas ainsi de l'homme chez qui les diverses passions subsistent d'une manière latente, prêtes à lui porter secours dans toutes les luttes de la vie. Ce n'est pas seulement dans les circonstances privées, c'est encore et surtout dans les circonstances publiques qu'un tel homme se montre supérieur à la fortune, n'étant ni déconcerté par ses caprices, ni ébranlé par ses coups. Grâce à cette aptitude, il sait mesurer immédiatement et froidement toute l'étendue d'un malheur soudain, en démêler les causes, en provoquer les remèdes, et adapter les ressources disponibles aux nécessités de la situation. Considérée maintenant chez les peuples, cette même disposition n'est pas moins précieuse ; elle leur permet de se porter tour à tour, d'après ce qu'exigent les circonstances, vers les arts de la guerre ou vers ceux de la paix. Elle donne au caractère national une merveilleuse aptitude à déployer ses forces dans les périodes de prospérité, à les réparer promptement dans les périodes de revers et d'angoisses. Grâce à elle, ces peuples se renouvellent sans cesse par leur changement d'activité et jouissent d'une inépuisable jeunesse, semblables à ces bonnes terres, qui ne demeurent jamais stériles et qui ne sont jamais fatiguées, parce qu'elles sont aptes

à recevoir successivement un grand nombre de cultures.

Considérons maintenant la question encore plus délicate de la fatalité des passions. Nous l'avons déjà traitée implicitement à plusieurs reprises; mais il ne sera pas inutile de résumer brièvement ce que nous avons dit, et d'y ajouter une considération essentielle. Jusqu'à présent, nous nous sommes contenté de faire remarquer que les passions ne sont point et ne peuvent point être fatales, parce que ce sont des désordres qui se produisent dans l'âme, en tant qu'elle conserve et qu'elle a conscience de conserver la plénitude de son unité et de sa force; ainsi donc, en même temps qu'elle les voit se produire, qu'elle assiste à leurs progrès, elle sent en elle-même et le devoir et le pouvoir de les comprimer. Ces désordres diffèrent précisément de tous les autres, en ce qu'ils renferment comme élément essentiel un consentement de l'âme, consentement qu'elle a toujours conscience de pouvoir reprendre en même temps qu'elle le donne.

Mais, en démontrant cela, nous n'avons encore développé qu'une des deux faces de la solution du problème. En effet, nous avons établi qu'il y a un pouvoir de l'âme sur ses passions pour les contenir, pour les diriger vers le bien, pour leur donner enfin ce que nous avons appelé tout à l'heure un bonne orientation, et surtout pour les faire disparaître comme passions, en les groupant, pour ainsi dire, au sein de la volonté. Mais il faut ajouter quelque chose ; c'est qu'il y a dans les passions elles-mêmes une tendance naturelle vers cette bonne orientation, et une sorte de désir de s'élever vers la volonté et de s'unir en elle. L'œuvre que la volonté achève avec conscience chez l'homme vertueux, les passions elles-mêmes, ou au moins les activités d'où les passions proviennent, la commencent et l'ébauchent par un mouvement spontané.

Et pourquoi en est-il ainsi ? C'est parce qu'il y a dans la Nature de l'unité, de la suite, de la continuité, et que les formes inférieures y contiennent en puissance les formes

supérieures ; on peut donc dire qu'elles tendent vers ces formes supérieures ; elles y tendent comme vers leur propre achèvement. Mais cela n'est pas vrai seulement des formes organiques ; c'est vrai aussi des formes du développement psychique ; dans les désirs, dans les instincts, dans les tendances inconscientes, il y a une certaine raison, une certaine volonté, une certaine conscience, qui se préparent et qui s'ébauchent ; car tout converge vers un même but, tout conspire : σύμπνοα πάντα.

VI

Mais si la détermination d'un rapport substantiel entre la force de la volonté et celle des passions permet de résoudre d'une manière fort simple quelques problèmes de psychologie morale, elle est surtout utile pour l'étude des questions de morale pratique, et donne les moyens de déterminer avec précision la ligne de conduite que l'homme doit suivre dans l'accomplissement de ses devoirs et l'ensemble des procédés dont il doit faire usage dans sa lutte contre les passions.

Nous avons reconnu, dans les chapitres précédents, que si, à certains égards, la volonté est infinie, et, par suite, immédiatement égale chez tous les hommes, à un autre point de vue, elle est au contraire en voie de perpétuelle formation. Par conséquent, ce précepte général, dont une morale tout abstraite est trop disposée à se contenter : *combattre la force des passions par la force de la volonté*, suppose au moins cette condition essentielle, que la volonté soit réellement constituée en nous. Voyons la nature humaine telle qu'elle est, et surtout ne la considérons pas seulement dans ses représentants les plus élevés, dans les hommes qui sont parvenus à la pleine conscience ; résignons-nous à la regarder aussi dans les hommes vulgaires, dans ceux où domine encore la vie inconsciente et spécifique. N'est-il pas vrai que, quand nous voulons leur attribuer à tous, au moins théoriquement, une responsabilité absolue, et que nous leur

disons, par exemple : ces passions, qui vous ont jetés dans le crime ou dans le vice, vous auriez toujours pu, quelque pénible qu'eût été l'effort, arriver à les vaincre en rassemblant toutes les forces de votre volonté ; beaucoup auraient le droit de nous répondre : oui, sans doute, si j'avais eu vraiment une volonté à moi !

La volonté idéale, la volonté impersonnelle, la volonté en tant que puissance toute rationnelle d'imprimer la forme de l'unité à nos énergies naturelles, cette volonté-là, on peut en convenir, est tout entière en tous les hommes. Mais la volonté réelle, la volonté que chacun de nous peut vraiment appeler la sienne, est soumise à une loi de développement ; et, avant de commander aux hommes d'en faire usage, il faut leur commander peut-être de l'acquérir et de la former.

Le grand précepte : *Vaincre la passion par la volonté*, ne perd rien pour cela de sa valeur suprême, de son caractère absolument obligatoire. Seulement, il ne reste plus seul ; il prend sa place au milieu d'une série d'autres préceptes, dont quelques-uns jouent à son égard le rôle d'auxiliaires, tandis que les autres peuvent être considérés comme étant les conditions préalables de son exécution.

Pour ne rien dire de plus que ce qui est tout à fait essentiel, on pourrait, croyons-nous, présenter dans l'ordre suivant les préceptes absolument fondamentaux de la morale pratique :

1° Créer en soi la volonté. Et, remarquons-le bien, créer en soi la volonté, la volonté proprement dite, la volonté en tant que force, ce n'est point seulement se préparer un instrument pour détruire les passions ; c'est déjà, et dans une très-large mesure, les détruire en effet ; puisque, comme nous l'avons expliqué précédemment, la volonté a son substratum organique dans des activités et dispositions naturelles qui, du moment qu'elles ne revêtent pas la forme de la volonté, présentent à peu près nécessairement la forme passionnée.

2° Lorsque la volonté est formée; lorsque, surtout, elle est développée, et que, grâce à la fusion intime des éléments dynamiques dont elle se compose, elle forme pour ainsi dire *une masse ;* opposer cette masse aux forces isolées des passions, en la rassemblant tout entière, en la faisant passer de la puissance à l'acte, en la jetant dans la mêlée, comme les grands capitaines y lancent à propos ces gros bataillons qui décident souverainement de la victoire.

3° Quand l'œuvre morale est particulièrement difficile ; quand elle exige le concours de toutes les forces de notre nature; appeler à l'aide certaines passions, et les faire contribuer, soit par un déploiement immédiat d'énergie, soit par un travail obscur et latent, à cette *édification de nous-mêmes*, qui est l'essence dernière de la vie vertueuse.

Mais, en considérant avec attention ces trois préceptes essentiels, fondamentaux, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que le second, c'est-à-dire celui que les moralistes considèrent à très-juste titre comme ayant encore une bien plus haute valeur que les deux autres, n'est guère susceptible de recevoir des développements et de donner lieu à une série de préceptes accessoires qui en règlent l'application. Il a un caractère absolu qui fait que son accomplissement est toujours et partout le même, dans toutes les circonstances et dans toutes les situations de la vie. Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a, relativement à l'exécution de ce précepte, un art de *recueillir* en quelque sorte sa volonté tout entière, de la faire passer tout entière de la puissance à l'acte, et de dissiper les sophismes de notre paresse qui voudrait toujours nous persuader que nous sommes au bout de notre effort et que nous avons épuisé, à un moment donné, toute l'énergie dont nous sommes susceptibles. Mais, abstraction faite de quelques conseils de ce genre, on peut dire que la morale pratique n'a presque rien à nous apprendre sur l'application de ce précepte : déployer contre la force des passions la libre force de la volonté.

Au contraire, les deux autres préceptes peuvent être dé-

veloppés d'une manière indéfinie et donner lieu à un art excessivement compliqué. Il faut d'abord que l'homme, avant de se servir de sa volonté, la forme et la développe. Or, créer en soi la volonté, c'est une œuvre considérable, et qui s'étend sur la vie entière. Elle s'accomplit tour à tour dans des conditions très-diverses. Il faut, en premier lieu (et ce serait la partie la plus pénible de l'œuvre, surtout à l'âge où elle s'accomplit d'ordinaire, si l'homme n'y était aidé par les influences de l'éducation), il faut former le noyau même de la puissance volontaire ; quand il est une fois formé, il faut chaque jour travailler à l'accroître, par une addition continuelle d'éléments dynamiques, c'est-à-dire de dispositions actives auxquelles on donne de plus en plus la forme d'habitudes rationnelles. Mais ce n'est pas tout : ces éléments une fois rassemblés, il faut en maintenir la cohésion, et combattre la tendance continuelle de chacun d'eux à se séparer de l'ensemble. Cette partie de l'œuvre est plus difficile qu'elle ne paraît au premier abord. Même lorsqu'un homme ne cesse de grandir en perfection morale, il est bien rare qu'il réussisse entièrement à ne laisser échapper de son âme aucune des qualités qu'il a successivement acquises. Le plus souvent, la substance de notre personne morale se modifie assez profondément, et, si nous avons le bonheur de ne pas devenir *plus mauvais*, au moins nous devenons *autres*. En faisant retour sur nous-mêmes, à mesure que nous avançons dans la vie, nous nous surprenons à regretter des qualités, ou au moins des tendances morales, que nous avions et que nous n'avons plus, ou du moins que nous n'avons plus au même degré qu'autrefois. Nous avons donc à combattre le péril continuel d'une dissolution de notre volonté, et nous avons aussi à tenir nos yeux fixés sur cette perfection idéale qui consisterait dans la soumission absolue de toutes nos forces naturelles à la puissance synthétique de la raison. Mais ce n'est pas seulement dans cette création continue de la volonté que se manifeste l'art de la vie morale ; c'est encore dans une sorte d'action à distance,

qui est tantôt l'*ascendant* et tantôt la *ruse*, par laquelle nous amenons nos passions à coopérer elles-mêmes, dans une très-large mesure, à l'œuvre commencée et poursuivie par la raison. C'est là surtout que les moralistes peuvent introduire mille règles très-ingénieuses et très-subtiles adaptées aux circonstances les plus diverses, aux événements les plus imprévus.

Jetons un rapide coup d'œil sur les principaux procédés dont se compose cet art de former graduellement la volonté et de lui donner souvent pour auxiliaires ces passions mêmes qu'elle a mission de combattre.

D'abord, pour ce qui regarde la formation de la volonté, des principes très-justes et très-simples ont été posés par plusieurs philosophes cartésiens. Nous avons eu l'occasion de citer plusieurs passages de Bossuet et de Spinoza qui s'y rapportent très-clairement; on pourrait en citer beaucoup d'autres. La conclusion commune de tous ces passages, ce serait que, d'après les cartésiens, le principe de la formation de la volonté dans l'homme, c'est la puissance de l'association des idées. Deux siècles avant les philosophes que nous appelons aujourd'hui *associationistes*, plusieurs cartésiens avaient compris l'importance capitale de cette puissance. Seulement, au lieu d'en faire (par une des plus grandes erreurs que la philosophie ait jamais commises) le principe de la raison, en supposant que les vérités dites rationnelles, ne sont que des associations habituelles d'idées, ils en faisaient plutôt le principe de la volonté, en lui attribuant le privilége de coordonner nos pensées et nos actes en conformité avec la raison, et, pour ainsi dire, sous son autorité et sa conduite.

Cette conception est, en effet, de la plus haute vérité. Par la puissance de l'association des idées, nous affaiblissons d'abord ou même détruisons totalement nos passions : « Si, en effet, dit Spinoza, nous dégageons une passion de l'âme, une émotion, de la pensée d'une cause extérieure, en associant à cette passion des pensées d'une autre espèce, l'amour

ou la haine dont cette cause extérieure était l'objet et tous les mouvements de l'âme qui en étaient la suite doivent disparaître aussitôt. » Mais, une fois attachée à ses véritables objets, cette passion n'est plus réellement la passion ; elle devient, au fond, la volonté. Aimer les choses qui doivent être aimées ; haïr les choses qui doivent être haïes ; aimer et haïr conformément à la raison, c'est, en réalité, vouloir, et vouloir d'une manière absolue et parfaite, c'est-à-dire comme veut Dieu lui-même. Ainsi la volonté se forme par une association rationnelle des idées, ou plutôt, et pour parler plus exactement, par une association rationnelle de nos passions, de nos impulsions naturelles, instinctives, aux idées des choses qui doivent légitimement les faire naître. Nos passions sont vraiment des passions, dans le mauvais sens du mot, quand elles s'appliquent au hasard à tels ou tels objets et se déploient confusément ; elles cessent, au contraire, d'être des passions, elles deviennent véritablement la volonté, dès qu'elles sont unies par la raison à leurs véritables objets, parce qu'alors, au lieu de se faire obstacle les unes aux autres, de se mettre mutuellement en échec, et de nous maintenir dans un état de stérile agitation, elles se rapportent toutes, bien qu'en agissant chacune dans sa sphère, à la réalisation du but général de la vie.

La morale pratique consiste donc, en premier lieu, dans une série de préceptes qui ont pour but commun de nous enseigner d'abord à bien associer nos pensées, conformément au bon sens et à la raison, mais ensuite et surtout à établir graduellement une coordination régulière de nos actions, et même de nos affections, à cet enchaînement rationnel de nos pensées. Nous avons une volonté et non plus des passions, aussitôt que nous sommes parvenus à discerner, au delà de ce qui se fait généralement, ce qui doit rationnellement se faire, et avons pris l'habitude d'y conformer, non-seulement nos actes, mais encore nos affections ; nous devenons alors capables d'accomplir le devoir avec amour et presque sans effort, parce que nous avons su mettre

du même côté toute notre intelligence et tout notre cœur.

Il nous semble qu'il y a déjà une première analogie saisissante (et nous en découvrirons tout à l'heure une autre) entre cet art de la morale, qui a pour but l'édification de notre volonté, et l'art de l'orateur. N'hésitons pas à la signaler avec quelque insistance. Quelle est, en effet, l'œuvre qu'accomplit l'orateur, et surtout l'orateur qui s'adresse à des foules, plus ou moins indécises ou inconscientes? N'est-ce pas, en dernière analyse, l'édification d'une volonté collective, qu'il substitue par l'influence de sa raison à une infinité de passions diverses et contradictoires qui s'agitaient confusément? Dans ce peuple qui est suspendu à sa parole, il crée une volonté unique et en quelque sorte *compacte*, à la place de mille mouvements en opposition les uns avec les autres; mais il crée surtout une volonté faite à l'image de sa propre raison, et qui réalisera bientôt, sur des champs de bataille par exemple, les desseins que cette raison a conçus et préparés dans ses méditations personnelles. C'est en cela que consiste la toute-puissance de l'orateur, cette toute-puissance pour laquelle la Grèce du temps des sophistes avait une si naïve admiration, quand elle voyait dans l'orateur l'homme *qui fait tout ce qu'il veut*. Or, quel est le moyen que l'orateur emploie en première ligne pour atteindre ce résultat? Ce sont les *preuves;* mais les preuves oratoires, toutes différentes des preuves proprement dites, en ce qu'elles lient des idées non-seulement les unes avec les autres, mais encore avec des dispositions, des sentiments et des actes, et ont pour conséquence d'amener dans l'âme de ceux qui les écoutent un véritable changement d'équilibre de ses éléments. Sous l'influence de l'orateur, les hommes, et particulièrement les foules, impressionnables et mobiles, sentent s'évanouir en elles les passions contraires au but qui leur est proposé, et, par un effet inverse, les autres passions prendre à la fois de ta force, de la stabilité, de la cohésion, et s'unir en quelque sorte les unes aux autres pour donner naissance à des dispositions permanentes, qui subsisteront peut-être dans le

cœur d'une génération tout entière. Voilà le merveilleux travail que l'orateur accomplit sans faire usage d'aucune autre chose que de l'art de disposer ingénieusement la suite des pensées qu'il exprime, en ayant soin toutefois que cette suite de pensées, par l'éveil qu'elle donne à diverses passions, détermine dans les âmes des auditeurs une série corrélative de dispositions, de sentiments et d'actions. Or, c'est bien là précisément ce que chacun de nous peut continuellement faire sur lui-même grâce à la puissance de l'éducation morale, lorsque, par une heureuse disposition de ses pensées habituelles, il amène les diverses tendances instinctives de sa nature à s'unir les unes les autres, à poursuivre une seule et même fin, à se grouper sous la forme d'une volonté.

On peut également expliquer, par un rapprochement avec les procédés essentiels de l'art oratoire, les autres préceptes de la morale pratique, et surtout ceux qui consistent à déterminer, par divers moyens, les passions elles-mêmes à se faire les auxiliaires de la raison.

En même temps que l'orateur s'efforce, par le développement de ses preuves, d'amener dans l'esprit de ceux qui l'écoutent tout un système d'idées qui se rapportent à la réalisation de ses desseins, il sait qu'il y a dans l'âme de ces auditeurs des passions assoupies, mais encore vivantes, qui, en passant à l'activité, concourraient d'une manière inconsciente à la réalisation de la fin qu'il se propose. Il travaille donc à les exciter, afin que, par leur déchaînement soudain, elles contribuent à produire, dans les esprits et dans les cœurs, l'équilibre nouveau qu'il cherche de toutes les manières à déterminer. C'est à cela que se rapporte l'emploi du *pathétique*, le grand art de la péroraison. Il arrive un moment (et l'orateur de génie possède une aptitude merveilleuse à découvrir ce moment) où l'état de l'âme chez l'auditeur, bien qu'il semble, au premier abord, être resté le même, et avoir conservé les mêmes sentiments, les mêmes idées, les mêmes dispositions, subit réellement une modification intime des plus profondes, des plus complètes; les

liens des convictions anciennes se sont relâchés ; une dissolution intérieure s'est accomplie. Dans cette situation, il ne faut plus qu'une commotion énergique et soudaine pour que le changement s'achève tout à coup. C'est alors que l'orateur frappe le coup décisif. Il a, par exemple, dissipé peu à peu les préventions qui s'élevaient contre un accusé ; il a amené graduellement dans l'esprit des juges l'idée que cet homme n'est peut-être pas coupable. Mais cette idée est encore très-vague, et la passion dominante est toujours celle de la justice. Les esprits sont hésitants, les convictions flottantes ; mais l'ancien équilibre, quoique miné et désagrégé, subsiste encore et pourrait subsister longtemps sous l'influence de l'habitude. Que reste-t-il à faire à l'orateur ? Il lui reste à détruire violemment cet équilibre, en suscitant la passion de la pitié ou toute autre qui puisse produire soudainement les mêmes effets. L'orateur politique agit ici de la même manière que l'orateur judiciaire. S'agit-il, par exemple, de déterminer une assemblée à entreprendre une guerre? Il a amené les esprits à cet état d'équilibre instable où les anciens sentiments d'amour de la paix, de fidélité à une alliance, sont ébranlés, mais persistent encore à la surface ; les dispositions les plus diverses se succèdent et se combattent. C'est alors que l'orateur politique apparaît comme un dieu. Par l'action magique qu'il exerce, une résolution hardie passe tout à coup de son âme dans celle de ses auditeurs, et y produit un équilibre nouveau, pour longtemps inébranlable.

A cet art de l'orateur s'en ajoute un autre encore, qui produit, quoique d'une manière moins saisissante, les mêmes résultats. C'est l'art d'employer ce que, dans le langage de la rhétorique, on appelle les *mœurs*. Et voici le but de cet art. Les passions dont nous avons parlé tout à l'heure, ces passions assoupies, mais non pas mortes, qui peuvent être excitées d'une manière si énergique dans la péroraison d'un discours, commencent bien souvent à entrer d'elles-mêmes en action. Pendant que l'orateur développe sa pensée, il se

fait dans l'esprit des auditeurs un travail latent de dispositions nouvelles. Mais ce travail inconscient, qui amène dans les esprits et dans les cœurs un changement d'équilibre favorable aux desseins de celui qui parle, peut être continuellement entravé par la moindre circonstance. L'habileté de l'orateur consiste à laisser ce travail se faire de lui-même, et à ne pas l'interrompre en voulant le précipiter. S'il nous choque par l'expression de sentiments trop contraires aux nôtres, s'il exige de nous plus que nous ne voulons et ne pouvons actuellement nous donner, il arrête brusquement le mouvement de transformation et, comme dirait Stendhal, de nouvelle *cristallisation*, qui allait se produire dans nos âmes ; il nous rejette, par une réaction brutale, dans nos anciennes idées. Si, au contraire, il sait être doux, insinuant, sympathique ; s'il est assez habile pour se maintenir en communication constante avec nos âmes, et n'exprimer avec énergie ses propres sentiments, ses propres passions, qu'au moment où il devine que ces sentiments, ces passions, commencent à se produire spontanément dans nos cœurs, il exerce sur nous une influence irrésistible, et nous conduit où il veut.

Ce que l'orateur peut faire ainsi, par les *passions* et par les *mœurs* sur les hommes assemblés, chacun de nous peut à tout moment le faire sur lui-même dans l'œuvre de la direction morale de la vie. Nous pouvons, soit par une action soudaine et violente, soit par une influence continue et modérée, produire ou préparer en nous-mêmes un changement d'équilibre moral, qui amènera le triomphe de la raison par le concours des passions elles-mêmes. Il y a continuellement en nous à l'état latent des passions, et surtout des passions énergiques et généreuses, qui, sans se rapporter directement au but moral de la vie, peuvent, à un moment donné, nous aider efficacement à l'atteindre, en donnant à notre âme une vive secousse et une impulsion puissante. Mais, de plus, comme nous l'avons remarqué dans le chapitre précédent, il se produit sans cesse dans notre âme, quoique d'une manière

très-faible et généralement inconsciente, une sorte de *conversion* spontanée de nos passions, ou du moins des activités qui donnent lieu aux passions, vers le bien et la volonté. En quoi donc consiste le rôle de l'art dans la conduite de la vie? Il consiste, d'abord, dans les circonstances extraordinaires où nous avons lieu de craindre que notre volonté ne soit point assez forte et assez exercée, à susciter en nous-mêmes, comme des forces auxiliaires, ces utiles passions, et à les jeter, pour ainsi dire, au plus fort de la mêlée; mais ensuite et surtout à surveiller ce mouvement naturel des passions vers la volonté, de manière à les combattre plus que jamais dans ces moments décisifs, marqués par la nature elle-même, où elles commencent à s'affaiblir, à se décourager, à se désillusionner de leurs objets et à entrer en conflit les unes avec les autres en s'affaiblissant mutuellement.

C'est surtout à ce dernier précepte que nous devons attacher une importance capitale. Nous allons pouvoir nous en convaincre, en reprenant ce que nous avons écrit dès le commencement de cet ouvrage sur l'instabilité naturelle des dispositions de notre âme, et en faisant voir que si, trop souvent, cette instabilité règne dans nos aspirations instinctives vers la vertu, elle ne se manifeste pas moins, par une compensation très-sage et vraiment providentielle, dans nos dispositions vertueuses, dans nos tendances passionnées.

Cette instabilité, qui doit être à la fois pour nous un sujet d'effroi et dans quelques circonstances un sujet de consolation, ne saurait trop fixer l'attention des moralistes. Elle est beaucoup plus générale qu'on ne le pense d'ordinaire. Quelque solide que soit en apparence l'équilibre actuel de notre âme, il y a une disposition continuelle à la rupture de cet équilibre. Sans cesse le contact de la réalité nous imprime des secousses qui tendent à détruire la forme actuelle de notre volonté et à y substituer une forme différente, quelquefois meilleure et quelquefois pire. Sous cette influence, il se produit, au moins dans quelques âmes, une succession pénible de mouvements contraires, une fluctuation doulou-

reuse ; tantôt elles sentent s'élever en elles des aspirations généreuses vers le bien, et tantôt elles sont brusquement rejetées vers le mal qu'elles veulent fuir ; chacune de leurs actions provoque une réaction. Qui ne connaît, qui n'a éprouvé plus ou moins ces contradictions dans lesquelles un Pascal découvre si bien les traces contraires de la grandeur et de la misère de notre nature ? Nous ne sommes jamais, quoi que nous puissions croire, parfaitement fixés ni dans le vice ni dans la vertu ; et nous ne sommes jamais dans un tel état que nous devions ou désespérer totalement de nous-mêmes ou nous livrer à une confiance sans mélange. Dans les âmes les plus dégradées, surtout lorsqu'elles ont conscience de cette dégradation, surgit quelquefois un désir soudain, une ardente résolution de revenir au bien ; il n'est pas rare de voir des voluptueux, par exemple, s'éprendre pendant quelque temps de l'idée d'un retour à la vie modérée et chaste, et goûter un étrange plaisir dans une courte période d'exaltation presque ascétique. Cette idée leur communique pendant quelque temps une énergie factice ; mais cette énergie ne tarde pas à tomber, et l'habitude reprend le dessus ; ce n'a été, comme on dit, qu'*un feu de paille*. D'autre part, les âmes les plus vertueuses, surtout lorsqu'elles se sont élevées elles-mêmes à la vertu par une longue suite d'efforts, sont quelquefois agitées par le réveil de mauvaises tendances, dont elles croyaient s'être délivrées pour jamais, et qui, reparaissant tout à coup, les remplissent d'inquiétude. Ce ne sont, il est vrai, le plus souvent, que des impressions accidentelles et passagères, que la volonté dissipe,

> Des surprises des sens, que la raison surmonte ;

mais elles ne nous forcent pas moins à réfléchir douloureusement sur cette instabilité qui subsiste toujours dans notre être moral, même lorsque ses dispositions semblent le mieux affermies.

Cette instabilité nous frappe surtout lorsqu'elle s'exerce dans le sens du mal, et, par exemple, chez les hommes qui

veulent s'élever à la vertu, ou y revenir par un énergique effort après s'en être une première fois écartés. Quelquefois on s'imagine être arrivé au but, et voilà que, tout à coup, par un brusque retour en arrière, on se trouve rejeté au point de départ. On a conscience d'avoir déployé toute sa volonté, et l'on se livre sans trop de défiance à la joie du triomphe; mais on n'a pas compté sur un retour offensif, et, soudain, l'effort victorieux se change en une misérable et lâche défaillance. Un de nos plus célèbres écrivains contemporains (1), dans un roman philosophique où il a décrit peut-être d'une manière un peu trop réaliste les fluctuations d'une âme essentiellement passionnée, a marqué par quelques traits d'une vérité psychologique profonde, cette loi de la défaillance périodique, qui vient nous surprendre dans nos efforts les plus sincères et les plus ardents vers la résurrection morale : « Le mal n'est pas chassé de nos os; l'antique corruption nous infecte encore, et, si nous la croyons vaincue, elle nous fait ressouvenir d'elle. On s'est couché dans la prière avec le soleil, on a vécu durant des semaines d'un miel et d'un froment à souhait préparés, on a goûté ces états délicieux de l'esprit que procurent les demi-journées de jeûne ; et voilà qu'on se réveille en soif ardente, en gaieté folle, proférant comme spontanément des mots impies, blasphémateurs... Je tâchais surtout de me guérir de l'égoïsme des sens par le spectacle des misères vivantes, sachant que rien n'est plus opposé au génie de la volupté que l'esprit de l'aumône. Mais combien de fois, au plus fort des meilleures résolutions, jurant d'épargner jusqu'au moindre denier pour la bonne œuvre samaritaine, et m'en revenant de quelques visites, les yeux encore humides de larmes, combien de fois il suffisait d'un simple hasard pour tout renverser, et je retombais du degré trois fois saint de serviteur des pauvres, de ce parvis d'albâtre et de porphyre où Jésus lave leurs pieds, dans l'ignominie des plaisirs. »

(1) Sainte-Beuve.

Mais, si nous devons ainsi trembler continuellement pour nous-mêmes, en songeant à cette difficulté de nous maintenir dans le bien, il faut ajouter une vérité consolante : c'est que cette même instabilité de nos habitudes vertueuses en voie de formation ou totalement formées se retrouve dans nos habitudes vicieuses. L'homme de bien est obligé, sans doute, de lutter sans relâche pour persister dans la vertu ; mais on peut ajouter qu'à certains égards il en est de même pour l'homme vicieux. Il n'y a pas non plus de repos pour lui ; s'il veut persister jusqu'au dernier moment dans le vice, il est obligé de combattre et de refouler des instincts vertueux, qui tendent par intervalles à pénétrer dans son âme, et qui essaient au moins de faire entendre leur voix. Les habitudes coupables, une fois acquises, ne restent pas absolument fixées ; et la volonté du méchant doit travailler toujours dans le sens du mal, pour n'être pas quelquefois vaincue, ébranlée au moins, par les assauts inattendus que lui livre cet amour naturel du bien qui ne meurt jamais complétement dans aucune âme.

Le remords est peut-être la manifestation la plus frappante de cette activité sourde du bien, qui continue à lutter en nous contre les habitudes mauvaises et qui s'efforce de les dissoudre. Il est vrai qu'on se contente presque toujours de le considérer au seul point de vue de la sensibilité, et, par conséquent, de ne voir en lui qu'une première punition, un premier avertissement que nous adresse la sagesse bienveillante de la nature. Mais nous pensons qu'il ne faut point s'arrêter là ; il faut considérer aussi le remords à un point de vue actif. L'homme qui se jette dans la voie du vice, surtout s'il a été antérieurement vertueux, ne fait point pour cela disparaître immédiatement les tendances naturelles qui le portent vers le bien, comme si ces tendances n'étaient que des conceptions abstraites, et non des forces vivantes. Elles subsistent en lui ; momentanément vaincues, elles reviennent à la charge ; et les troubles qu'elles excitent en lui par leurs assauts multipliés, les commotions dont elles le frappent, sont la cause de

ce flux désordonné d'images et de ces violents accès de délire, dont Juvénal nous a tracé un tableau si saisissant :

> Continuo templum, et violati numinis aras,
> Et, quod præcipuis mentem terroribus urget,
> Te videt in somnis; tua sacra et major imago
> Humanâ, turbat pavidum, cogitque fateri.

Le remords est donc un effort, non de l'individu qui le néglige et le repousse, mais de l'habitude, ou même de la nature, qui ne souffrent point qu'on les change violemment sans en être puni par des déchirements et des agitations intérieures. Il est un châtiment, sans doute ; mais il est avant tout la protestation énergique et le retour offensif d'une passion généreuse, momentanément vaincue, et qui ne se laisse point étouffer sans résistance.

Il ne faudrait pas croire que ces phénomènes d'instabilité de notre nature se produisent tout à fait au hasard; ils manifestent évidemment certaines lois qu'il est facile de dégager. Parmi elles, la plus importante et la plus connue, c'est celle que l'on pourrait appeler simplement la loi de l'inconstance; elle exige qu'une passion, celle de l'amour, par exemple, change quelquefois d'objet, ou, si elle ne veut point le faire, cesse au moins de temps en temps de penser à son objet. Pascal l'a signalée sous diverses formes dans son discours sur les *Passions de l'amour :* « L'attachement à une même pensée, dit-il très-finement, fatigue et ruine l'esprit de l'homme. C'est pourquoi, pour la solidité du plaisir de l'amour, il faut quelquefois ne pas savoir que l'on aime ; et ce n'est pas commettre une infidélité, car l'on n'en aime pas d'autre; c'est reprendre des forces pour mieux aimer. Cela se fait sans qu'on y pense ; l'esprit s'y porte de soi-même ; la nature le veut ; elle le commande. Il faut pourtant avouer que c'est une misérable suite de la nature humaine, et que l'on serait plus heureux si l'on n'était point obligé de changer de pensée, mais il n'y a point de remède. » Et plus loin encore il développe la même idée, quand il fait voir

que la passion de l'amour a besoin d'une continuelle nouveauté, pour ne point laisser le champ libre à des passions contraires qui la supplantent et la détruisent : « Quelquefois la plénitude de cette passion diminue, et, ne recevant point de secours du côté de la source, l'on décline misérablement, et les passions ennemies se saisissent d'un cœur qu'elles déchirent en mille morceaux. »

Mais il y a encore une autre loi qui régit ces manifestations, en apparence inexplicables, de l'activité humaine : c'est la loi d'une sorte de métamorphose qui se produit à la fois dans notre être physique et dans notre être moral. De même que l'insecte traverse plusieurs formes, l'homme passe par plusieurs âges ; et, bien que sa constitution générale demeure la même, bien qu'une transition insensible unisse les diverses périodes de son existence, en réalité il se fait en lui, de l'une à l'autre de ces périodes, une transformation radicale, une perturbation profonde. Des passions qui paraissaient fortement enracinées tombent d'elles-mêmes, et sont remplacées par des passions nouvelles; le caractère se modifie, il mue, pour ainsi dire ; la volonté subit une véritable refonte ; un homme nouveau se forme. On pourrait citer des exemples nombreux de ce changement; mais il n'y en a peut-être pas de plus frappant que ce passage de la passion de l'amour à celle de l'ambition, qui a été signalé par tant de poëtes ou de moralistes, et auquel Pascal a fait une si célèbre allusion, dans ce même discours sur les *Passions de l'amour*, quand il a écrit : « Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en choisir une, je prendrais celle-là. Tant que l'on a du feu, l'on est aimable ; mais ce feu s'éteint ; il se perd, alors que la place est belle et grande pour l'ambition ! La vie tumultueuse est agréable aux grands esprits, mais ceux qui sont médiocres n'y ont aucun plaisir ; ils sont machines partout. C'est pourquoi, l'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. »

Quand on est bien convaincu de cette instabilité naturelle de nos dispositions et de nos passions, on est amené à cette conséquence que l'habileté et l'art occupent une très-grande place dans la direction morale de la vie. Loin de nous, sans doute, l'idée de vouloir proscrire aucunement l'action directe, la lutte corps à corps de la volonté contre les passions; nous avons, au contraire, essayé de bien déterminer la place de cette action directe dans l'œuvre générale de l'acquisition et du développement de la vertu. Mais nous croyons que l'homme sage ne doit pas dédaigner la méthode complémentaire qui consiste à favoriser le travail intérieur par lequel la nature elle-même affaiblit et dissout en quelque sorte chacune de nos passions, en créant à diverses époques de la vie des dispositions qui leur sont contraires, ou, au moins, en leur faisant traverser de véritables crises. Une grande partie de la sagesse pratique consiste à surveiller cette transformation qui se produit spontanément en nous, à ne pas l'entraver, toutes les fois du moins qu'elle se produit dans le sens de l'unité et du bien, à ne pas reformer brutalement ce qui se défait, à ne pas défaire, par une manœuvre inconsidérée, ce qui est en voie de formation. Il est donc prudent de laisser quelquefois agir la nature, de telle sorte cependant que l'on soit toujours prêt à l'aider au moment favorable. La vie amène pour nous un certain nombre d'époques particulièrement importantes où la nature semble livrer elle-même l'assaut à des passions qu'elle avait favorisées jusque-là. Alors surtout, on doit agir contre ces passions d'une manière décisive, et diriger contre elles toutes les forces dont on dispose. C'est d'ailleurs ce qui se fait à la guerre : on évite, autant que possible, d'accorder aucune trêve à son ennemi ; mais il ne s'ensuit pas qu'on le combatte toujours de la même manière; il y a des moments où l'on se borne à le surveiller et à le contenir, et à protéger contre lui les retranchements qu'on lui oppose ; il y en a d'autres, au contraire, où, profitant de symptômes de découragement ou d'indices de désordre qui se manifestent dans ses rangs, on

marche contre lui avec toutes ses forces rassemblées. On doit suivre la même ligne de conduite en face des passions dangereuses ou dégradantes : sans cesser jamais de les contenir, il faut quelquefois attendre et choisir son moment pour livrer la grande bataille, car on tombe généralement dans un moindre mal en différant d'être vainqueur qu'en s'exposant à être vaincu. C'est ici que la nature nous vient merveilleusement en aide, si nous savons ne pas mépriser ses avis ; c'est elle qui nous indique le moment où nous devons livrer cette bataille, en nous faisant éprouver par intervalles une sorte d'ennui, de lassitude ou de dégoût, en présence de l'objet de nos passions, et en éveillant en nous, particulièrement à ces époques critiques où nous passons d'un âge à un autre de la vie, des goûts et des désirs nouveaux.

« Il y a, dit le même écrivain que nous avons cité tout à l'heure, un moment en nous, plus ou moins hâté par l'emploi que nous faisons de notre jeunesse, un moment où, sur tous les points de notre être, une voix intérieure s'élève, une plainte universelle se déclare. Ce premier holà retentit dans l'ordre de l'esprit comme dans la région des sens. Tout système d'idées qui se présente ne nous entraîne plus dans son tourbillon ; la vue seule d'une femme belle ne nous arrache plus à nous-mêmes. Dès le jour où ce double retard a commencé en nous, notre première jeunesse est passée ; elle fait semblant de durer quelque temps, de monter encore, mais, en réalité, elle décroît et se retire. Si nous sommes sages, même ne l'ayant pas toujours été, c'est le moment de prendre le dessus et de nous affermir. Le temps des entraînements n'est plus ; notre verdeur tourne à la maturité. Les coursiers effrénés s'apaisent ; on les peut, vigoureux encore, appliquer au labour. Mais si l'on viole ce premier avertissement naturel que nous suggère la Providence, si l'on passe outre et qu'on étouffe en soi le murmure intérieur d'universelle lassitude, on se prépare des luttes plus désespérées et des chutes plus profondes. »

Ces remarques suffisent pour faire comprendre combien

est grande la place de l'habileté et de l'art dans la vie morale. Beaucoup, sans aucun doute, peuvent s'en passer. Ils ont reçu de la nature, ou de l'hérédité, ou de l'éducation, une volonté immédiatement constituée, une âme fortement trempée, un caractère énergique. A ceux-là il faut recommander uniquement d'user sans faiblesse de cette énergie native, de cette solidité d'âme, *tenor animi*, dont ils ont l'heureux privilége. Mais il en est d'autres à qui on doit apprendre surtout l'art de se former à eux-mêmes leur volonté, et de lui préparer certains appuis extérieurs. A ces hommes-là comme aux autres il faut évidemment ne pas cacher que ce qui fait la plus haute dignité de l'homme, c'est l'énergie, la constance, la *tension* de la volonté. Mais il faut savoir aussi prévoir en eux les défaillances, et les munir d'un certain nombre de procédés d'ordre secondaire auxquels, dans beaucoup de circonstances, ils devront peut-être leur salut. Nous avons indiqué rapidement quelques-uns de ces procédés ; qu'on ne les méprise point ; qu'on ne les déclare pas indignes de la morale ; car la morale, en tant qu'art, ne doit pas se péoccuper uniquement des forts, mais elle doit bien plutôt avoir souci des faibles.

LIVRE CINQUIÈME

PRINCIPE GÉNÉRAL DE LA CLASSIFICATION DES PASSIONS.

Difficultés spéciales d'une classification des passions. — Sur quel principe on doit la faire reposer. — Trois grandes catégories de passions.

Passions organiques. — Fait primordial : tendance de l'animal à conserver sa vie ; double forme passionnée de cette tendance : disposition à l'attaque, disposition à la fuite ; l'audace et la peur. — Trois groupes de besoins organiques : besoins de nutrition, de génération, d'excitation. — Trois ordres de passions corrélatives. — Passions nutritives : caractère maladif de quelques-unes d'entre elles. — Passions érotiques. — Passions qui se rattachent au besoin général d'excitation ; l'ivresse et ses formes.

Passions mixtes ou organico-cérébrales. — Leur caractère commun : transformation de passions organiques par l'intervention d'éléments idéaux. — Au besoin de nutrition se rattache l'inclination naturelle vers la possession, la propriété, la richesse. — Formes passionnées : l'avarice, l'ardeur de spéculation. — Au besoin d'excitation se rattache le désir de distraction, l'amour du jeu. — Formes passionnées : la passion de la chasse, la passion des spectacles, la passion du jeu ; analyse des émotions du jeu. — Autres inclinations qui se rattachent au besoin d'excitation : le désir d'estime ; l'amour du pouvoir. — Formes passionnées : le luxe, l'ambition ; formes diverses de l'ambition. — Inclinations qui se rapportent au besoin de génération. — L'amour. — Éléments impliqués dans le sentiment de l'amour. — Que les passions de l'amour proviennent de l'exaltation de quelques-uns de ces éléments.

Passions cérébrales. — Passions relatives au Vrai, au Beau et au Bien. — Passions religieuses ; leur existence distincte ; l'extase, le mysticisme, le renoncement ; le fanatisme. — Passions sociales et passions politiques.

Les passions naturelles et les passions factices. — Qu'il se fait dans l'humanité une création continue de passions nouvelles. — Induction générale sur la formation et le développement de nos inclinations et de leurs formes passionnées.

Il n'y a point de faits de l'âme dont on doive considérer la classification comme plus difficile que celle des passions. Et la cause en est bien simple : c'est que (comme nous avons essayé de le démontrer dans tout le cours de cet ouvrage) les passions ne sont point des modalités ou des dispositions générales de l'âme, présentes au même degré dans tous les individus, mais plutôt des manifestations extraordinaires

d'activité, des phénomènes pathologiques déterminés par une rupture d'équilibre entre les diverses puissances dont notre nature se compose. Dès qu'on les considère à ce point de vue, il devient évident que, bien qu'elles existent en germe au fond de toutes les âmes, elles doivent présenter chez les divers individus des différences de développement on ne peut plus considérables. Non-seulement elles varient d'une manière extraordinaire d'un individu à un autre dans une même région et une même époque, mais encore nous aurons occasion de remarquer qu'elles varient également et se transforment d'après les temps et les pays. Songeons en outre que les passions principales se divisent et se subdivisent en passions secondaires de plus en plus déterminées, dont chacune est susceptible de dominer dans certaines âmes d'une manière aussi exclusive et aussi violente que la passion générique dont elle dépend ; il en résultera pour nous, avec évidence, qu'il y a dans la nature humaine une diversité à peu près infinie de passions, et qu'un individu, dans le cours de sa vie, n'en éprouve jamais avec intensité qu'un assez petit nombre. Ce n'est donc pas en s'adressant à la seule conscience individuelle que l'on pourrait arriver à faire une étude approfondie, et surtout une classification méthodique des passions. Il faudrait, pour y parvenir, suppléer aux lacunes de cette conscience individuelle, non-seulement par une observation attentive de ce qui se passe dans les autres hommes, mais encore et surtout par une sérieuse connaissance de l'histoire et des littératures.

Nous ne nous proposons nullement de présenter ici cette classification méthodique des passions ; car, pour être faite d'une manière complète et intéressante, elle exigerait à elle seule un ouvrage considérable ; elle serait tout un tableau, abrégé mais vivant, de l'évolution psychologique de l'humanité. Qu'il nous suffise d'en indiquer le principe général et d'en tracer les divisions essentielles. Le principe général, c'est que les passions reposent sur nos inclinations naturelles, nos tendances, nos instincts, dont elles ne sont que des formes

exagérées et déviées ; il en résulte qu'il y a en nous autant de grandes catégories de passions qu'il y a de dispositions instinctives nettement distinctes, qui apparaissent tour à tour dans le développement de la vie individuelle ou de la vie sociale. De plus, comme chacune de ces dispositions instinctives a revêtu successivement des formes très-diverses, elle ne donne pas lieu seulement aux passions que nous pouvons appeler actuelles, mais à des possibilités très-nombreuses de passions, se rapportant soit à ses formes passées, soit même aux formes futures qui commencent à s'ébaucher en elle. Nous pourrons nous en convaincre, en constatant rapidement que la plupart des passions regardent en quelque sorte vers le passé ou vers l'avenir, et, pour reprendre des expressions dont nous avons déjà fait usage, ont un caractère régressif ou progressif.

On voit d'après cela qu'une classification rationnelle des passions ne consiste point seulement à grouper autour d'un certain nombre de types les passions dont l'observation intérieure nous donne une connaissance immédiate et directe, mais qu'elle doit avoir un caractère historique, et reposer, au moins dans une certaine mesure, sur l'idée d'un développement de l'humanité, d'une évolution de la conscience. En se plaçant à ce point de vue, on peut dire encore que la série des passions correspond vraisemblablement à la série des développements de l'organisme en général et du système nerveux en particulier. Il y a d'abord un groupe de passions que l'on peut appeler passions organiques, parce qu'il consiste dans l'exaltation d'activités essentiellement organiques, et dans lesquelles la conscience et la pensée n'interviennent que faiblement. D'autres passions pourraient, au contraire, être appelées passions cérébrales, parce que les activités qui leur donnent naissance sont plutôt des activités essentiellement idéales et dont les conditions matérielles ne se trouvent vraisemblablement que dans le cerveau seul. Entre ces deux groupes, nous placerons des passions mixtes, très-nombreuses, très-variées, ayant pour caractère essentiel de prendre leur

point de départ dans la surexcitation de besoins organiques, mais de besoins auxquels se mêle, pour les transformer, un vif mouvement d'idées. Commençons par l'étude des passions matérielles ou organiques, qui sont, à certains égards, des passions animales plutôt que des passions humaines.

I

La première application que nous trouvons à faire de notre méthode, fondée, comme on le voit, mais dans une mesure modérée et légitime, sur l'idée du développement graduel des êtres, et surtout de leur évolution psychique, c'est de considérer comme les passions primitives, racine de toutes les autres, non l'amour ou la haine, ou même le désir, mais certains modes d'activité dans lesquels se manifestent les premières déviations des instincts les plus fondamentaux, les plus primitifs, les plus nécessaires, non-seulement à la conservation, mais à la fondation même de la vie. Or, quelles sont ces premières déviations des premiers instincts? Voici la réponse qui se présente comme nécessaire, au point de vue de l'idée d'une évolution graduelle de la conscience et de la vie. Tout être qui se sent vivre, au milieu d'autres êtres, dont les uns lui sont nécessaires pour la conservation de son existence, et dont les autres menacent, au contraire, cette existence, est porté par un double mouvement à se développer par l'attaque et à se protéger par la fuite. L'exaltation et la déviation de ces deux modes d'activité donnent lieu aux deux passions que l'on doit considérer comme vraiment premières, vraiment fondamentales : ce sont l'*audace* et la *peur*.

Du moment, en effet, qu'un être doué de vie est devenu capable de comprendre, si obscurément qu'on le suppose, qu'il existe concurremment avec d'autres êtres vivants, et que la force dont il dispose est de toutes parts limitée par d'autres forces, il se fait immédiatement en lui un certain calcul par suite duquel il devine avec une incroyable jus-

tesse la relation vraie de l'énergie qu'il sent en lui-même et de celle qu'il voit se déployer en antagonisme avec la sienne. Comme il veut développer son existence, s'il comprend que l'être en face duquel il se trouve est moins fort que lui, il l'attaque, soit pour s'en nourrir, soit pour écarter en lui un rival dans la recherche de la nourriture. Dans le cas contraire, avant de développer son existence, il veut d'abord et surtout la conserver, la ménager en vue d'un développement futur; au lieu de se porter au dehors par l'attaque, il se concentre en lui-même pour repousser l'agression ou pour l'éviter. Nous trouvons ces deux faits essentiels dans toutes les manifestations du règne animal. En présence d'un adversaire ou d'un rival, l'être qui se sent faible se dissimule, se cache, se fait aussi petit que possible; s'il est naturellement bruyant, il se tait; il cesse plus ou moins de crier ou de chanter; si la nature lui a donné des couleurs, il essaie de les faire pâlir; par-dessus tout, il se dérobe par la fuite. Au contraire, s'il se sent plus fort, il déploie de mille manières son énergie, et non-seulement sa force réelle, mais encore son énergie apparente. Non-seulement il s'élance avec fureur sur son ennemi, mais encore, pour le glacer à l'avance de terreur, il déploie ses ailes ou ses plumes, ou les appendices quelconques dont la nature l'a doué, et fait entendre des sons rauques ou effrayants. Le livre de Darwin sur l'*Expression des émotions* est rempli sur ce sujet des détails les plus intéressants.

Non-seulement l'audace et la peur sont, au point de vue psychologique, les deux faces d'un mouvement rhythmique par lequel commence et se développe la vie de relation, mais encore nous voyons que la prépondérance habituelle de l'une de ces deux formes de l'activité a dû jouer un rôle immense au point de vue de la création et du développement des formes organiques, puisque les animaux chez lesquels la peur domine sont en même temps les mieux constitués en vue d'une prompte fuite, tandis que ceux chez lesquels la conscience de leur force crée la sécurité, en même

temps qu'elle laisse toute leur énergie disponible pour l'agression, ont une constitution infiniment plus stable et dans laquelle l'agilité nécessaire pour l'attaque se concilie néanmoins avec une réelle majesté.

Dans ces deux formes de l'activité qui nous occupent en ce moment, nous rencontrons pour la première fois les deux types des passions qu'on peut appeler régressives et progressives. En effet, l'être qui se dissimule et qui se rapetisse, que fait-il autre chose que réprimer en lui, autant qu'il est possible, l'expansion de la vie animale et se rejeter dans une existence purement végétative? Sans doute, il ne le fait que d'une manière provisoire; cette abdication apparente de son activité, c'est, en réalité, la préparation d'une activité supérieure; c'est, au fond, un effort par lequel cet être se replie sur lui-même pour trouver une base plus solide à son activité future; mais ce n'en est pas moins un retour en arrière. D'autre part, l'être qui déploie dans l'attaque toute l'activité dont il est capable, s'efforce, autant qu'il est en lui, de s'élever à un degré supérieur de l'existence.

Chez l'homme, ces deux passions fondamentales se développent avec des formes infiniment variées. La peur proprement dite est la perturbation produite dans l'âme par l'idée d'une force supérieure à la nôtre qui se déploie auprès de nous, et à laquelle nous sentons confusément que nous ne pouvons pas résister. Son paroxysme est l'épouvante, qui non-seulement nous fait fuir, mais tourne violemment vers la fuite toutes nos facultés intellectuelles et toutes nos énergies physiques. La frayeur, l'effroi et la terreur en sont des formes particulières; elles sont au moins des émotions qui s'y mêlent et la compliquent. La terreur, forme particulièrement humaine de la peur, provient de la puissance de l'imagination; les terreurs physiques ont généralement leur cause dans des illusions qui nous font voir, à la place de ce qui est réellement, quelque chose de plus grand, de plus étrange ou de plus dangereux. Mais les terreurs ont bien souvent un principe purement moral; l'idée de Dieu, de sa

puissance, de son infinité, de sa souveraine justice, nous cause une terreur spéciale, qui est la terreur religieuse. Enfin, la terreur, précisément parce qu'elle est attachée aux idées, et, en général, aux idées qui dominent chez un peuple, est essentiellement contagieuse; elle se répand dans toute une population, dans toute une armée, sous la forme de la *terreur panique*. Considérée maintenant sous une forme affaiblie et purement idéale, la peur devient la crainte ; et la crainte à son tour, en devenant plus générale, plus habituelle, plus idéale, engendre la timidité, qui est une disposition maladive du caractère ; enfin, maîtrisée par la raison, unie par elle à l'ensemble de nos dispositions légitimes, elle devient la circonspection et la prudence. L'audace passe également chez l'homme par plusieurs formes plus ou moins passionnées, jusqu'à ce qu'elle arrive, sous l'action de la raison, à se transformer en courage, c'est-à-dire en une pure vertu, dont la fin consiste à tourner vers un but utile et noble tous les éléments dynamiques de la nature humaine. Le courage, c'est l'audace ayant cessé d'être une disposition excessive, transitoire, passionnée, pour devenir une disposition constante, une heureuse habitude.

Telles sont, à notre avis, les deux passions organiques vraiment fondamentales; pour passer en revue les autres, nous devons d'abord remonter aux besoins fondamentaux de tout être qui vit; nous voyons que ces besoins se réduisent à trois : il faut que cet être conserve son existence; il faut qu'il la propage; il faut qu'il la développe pour elle-même et avec la plus haute conscience possible. Il ne serait d'ailleurs pas difficile de faire voir que ce sont là les trois phases de la vie. Aux derniers degrés de l'animalité, ces trois choses sont complétement unies; elles se séparent ensuite de plus en plus, elles se spécialisent dans des organes distincts, elles donnent lieu à des états de conscience, à des sentiments, à des pensées presque opposées. En même temps, au lieu d'être continue, la manifestation de chacune de ces formes de la vie, devient de plus en plus périodique ; la dis-

tinction de la virtualité et de l'acte s'établit en elle, et, avec cette distinction, la possibilité de certaines périodes d'exaltation et de dépression alternant avec d'autres périodes d'activité continue et modérée. Ces périodes d'exaltation et de dépression donnent d'abord lieu aux appétits qui forment des ondulations, fréquentes et régulières, dans un même rhythme dont les passions représentent d'autres ondulations, plus intermittentes et plus imprévues. Or, arrêtons-nous un moment à l'examen de ces appétits, et nous pourrons signaler l'analogie qui les rattache aux deux grands faits généraux d'expansion et de condensation, que nous venons de signaler au sujet de l'audace et de la peur. Les appétits de la faim et de la soif et les appétits secondaires qui s'y rattachent sont des mouvements d'expansion et d'attaque suivis, à un faible intervalle, de mouvements contraires d'aversion et de dégoût par lesquels l'être qui s'était porté vers l'objet de l'appétit s'en détourne et se replie sur lui-même. L'appétit de la génération est soumis aux mêmes alternatives; il se manifeste aussi par des mouvements d'expansion et d'attaque; d'attaque directe, lorsque l'objet de la passion n'est point disputé par des rivaux; indirecte, lorsque, pour parvenir jusqu'à lui, il faut d'abord avoir écarté des rivaux; et ces mouvements d'expansion et d'attaque sont également suivis de mouvements contraires, par lesquels l'être se replie sur lui-même dans l'indifférence et la satiété. La même loi se retrouve enfin dans la tendance naturelle qui porte tout être vivant à se déployer et à se développer par l'excitation. Il y a là un mouvement d'expansion qu'on pourrait appeler, d'une manière très-générale, l'activité, mais qui se manifeste surtout chez les jeunes animaux par le jeu; le jeu, en effet, comme on l'a très-bien remarqué, est essentiellement une sorte d'attaque. Mais cette expansion extraordinaire ne tarde pas à amener cette rétraction sur soi-même, ce repliement vers l'existence purement végétative, qui est le sommeil.

Au delà donc de ces appétits, et comme des ondes plus

larges d'un même rhythme, il y a des passions qui sont proprement les passions organiques. Elles ne sont pas très-nombreuses, et la raison en est facile à saisir : c'est que ces tendances, absolument indispensables à la conservation de la vie, et par conséquent peu changeantes, ne se développent guère ; elles ne peuvent acquérir, dans le cours du développement de l'humanité, qu'un petit nombre d'éléments ; elles ne sont donc pas susceptibles de reparaître bien souvent sous des formes virtuelles, momentanément exaltées d'une manière étrange et anormale.

Ces passions existent cependant ; et nous en trouvons immédiatement un premier groupe que nous pouvons désigner sous le nom de passions nutritives.

En voici une d'abord, qui doit vraisemblablement être plutôt considérée comme une maladie que comme une passion proprement dite, attendu que l'idée n'y intervient à aucun degré ; c'est cette monstruosité que l'on désigne sous les noms de polyphagie ou de boulimie, et sous l'influence de laquelle les malheureux qui y sont en proie absorbent indifféremment toute espèce de substances, nutritives ou non. Peut-être y a-t-il là une forme particulière, et répugnante entre toutes, de ce retour à la vie sauvage qui fait le fond de plusieurs passions mauvaises. Mais le mouvement passionné apparaît évidemment dans la gloutonnerie, la voracité, la goinfrerie, qui sont accompagnées au moins d'une certaine idée de l'objet, d'une certaine représentation du plaisir. Ces diverses passions tiennent à une exaltation extraordinaire, continuelle chez certains individus et transitoire chez d'autres, du désir naturel de la nourriture, venant à dominer toutes les autres tendances, les rejetant dans l'ombre, et dirigeant d'une manière anormale vers cette fin subordonnée toutes les énergies qui nous ont été données pour atteindre des fins beaucoup plus hautes.

Maintenant, n'y a-t-il point quelque passion nutritive qui, au lieu de nous rejeter dans le passé, nous élève déjà d'une certaine manière vers l'avenir et se rapporte au pressenti-

ment, au désir d'un perfectionnement physique de l'humanité ? Cela n'aurait rien d'absurde *à priori*. En effet, une grande partie des substances que produit la nature ont des harmonies cachées avec notre constitution physique; leur destination incontestable, c'est d'affermir notre santé, en nous fournissant les éléments les plus utiles à la rénovation de nos tissus, ou de la rétablir quand elle est altérée ou détruite. Or, pour que l'homme arrive graduellement à distinguer ces substances, il lui faut le discernement, il lui faut le goût. De là, semble-t-il, la convenance d'une passion qui porte l'homme vers ces substances par lesquelles son organisme sera rendu plus délicat, plus complexe, plus apte à la finesse de la pensée, à la promptitude de l'action, et, par suite, à la réalisation de la volonté même de Dieu.

S'il fallait en croire Brillat-Savarin, autorité quelque peu suspecte en cette matière, la gourmandise, que nous sommes habitués à considérer comme un vice, serait, au contraire, une passion essentiellement progressive : « La gourmandise, dit-il, est éloignée de tout excès; il faut en réserver le nom à une préférence passionnée, raisonnée et habituelle, pour les objets qui flattent le goût. Sous quelque rapport qu'on l'envisage, elle ne mérite qu'éloge et encouragement; sous le rapport physique, elle est le résultat et la preuve de l'état sain des organes destinés à la nutrition ; au moral, c'est une résignation implicite à la volonté du créateur, qui, nous ayant ordonné de manger pour vivre, nous y invite par l'appétit, nous contient par la saveur, et nous encourage par le plaisir. »

Cet éloge est certainement excessif; rien cependant n'empêche de reconnaître que le gourmet et le gastronome, tant que les goûts suffisamment délicats qui les dominent ne font point obstacle à la culture de facultés supérieures, représentent une passion réellement progressive, qu'on doit sans doute réprimer, si l'on craint qu'elle n'étouffe des tendances plus nobles, mais qu'il ne serait pas sage de proscrire absolument.

La fonction génératrice est intimement attachée aux fonctions nutritives, et la relation qui les unit, très-nettement pressentie par Aristote, a été expliquée par les études des physiologistes contemporains. L'activité par laquelle l'individu conserve l'espèce est au fond identique à celle par laquelle il se conserve lui-même. Seulement, le plaisir qui s'y trouve joint est plus intense, sans doute par une habileté de la nature, par une *ruse de l'Idée*, comme disait Hegel; car il n'eût pas été facile, sans l'attrait du plaisir, de pousser l'être vivant à se nier, pour ainsi dire, lui-même, en faisant passer à d'autres individus la flamme de l'existence, la séve de la vie. L'animal ne cède à cet attrait du plaisir qu'à des époques et suivant des lois fixées par la nature ; l'appétit ne se change pas chez lui en passion; tout au plus pourrait-on dire que, comprimé, il en arrive à un certain paroxysme et amène des désordres ou des maladies. Dans l'homme il n'en est plus de même : cet appétit s'exalte souvent au point d'étouffer les autres activités; quelquefois, il s'épure à certains égards, et nous allons bientôt le retrouver sous cette forme ; mais, le plus ordinairement, il se dégrade de diverses manières et nous rejette en quelque sorte dans l'animalité. Nous sommes alors assaillis par ces passions que l'on peut appeler passions érotiques, et, d'un terme plus simple, passions voluptueuses.

Si nous avions ici à insister sur chaque passion et à la décrire par ses caractères physiologiques et moraux, notre œuvre serait pénible, puisqu'il faudrait en ce moment passer en revue toutes les turpitudes, toutes les plus abjectes dégradations de la nature humaine. Heureusement, tel n'est pas le but que nous nous sommes proposé : il suffit donc de marquer ici la place de ces passions, dont la liste contiendrait, à partir du libertinage proprement dit, toutes les formes de la lubricité la plus honteuse.

Il est enfin un troisième ordre de passions purement organiques qui se rattachent en nous au besoin général d'excitation. L'homme ne se contente pas de faire de son acti-

vité l'usage absolument nécessaire ; il s'efforce encore de l'augmenter pour elle-même et d'en augmenter surtout la conscience par des excitations plus ou moins factices. Peut-être, ainsi que nous avons eu l'occasion de l'indiquer un peu plus haut, ce besoin d'excitation a-t-il pour forme principale le jeu ; mais comme des éléments très-idéaux se mêlent aux passions qui reposent sur l'amour naturel du jeu, nous n'en parlerons que plus tard. Qu'il nous suffise d'en signaler ici la forme essentiellement organique dans la recherche des substances enivrantes. Les passions qui en proviennent et qui ont leur type le plus commun dans l'ivrognerie, ont pour but d'augmenter en nous le sentiment de la vie, en accélérant, pour ainsi dire, l'activité cérébrale, et en faisant passer devant la conscience un grand nombre de pensées, d'images ou de sentiments. Ces passions peuvent prendre une intensité particulière, lorsque nous sommes plongés dans les inquiétudes ou les chagrins ; car les excitants ont alors pour résultat de distraire notre imagination et de nous promener pendant quelques instants à travers d'heureux rêves. Malheureusement, cette excitation, toute factice, est des plus passagères, et nous laisse retomber aussitôt d'une manière plus douloureuse au milieu des réalités de la vie ; elle nous rend plus sensibles que jamais aux déceptions et aux découragements ; elle semble exalter notre puissance d'agir, et, en réalité, elle la déprime, elle la brise. Est-il besoin de rappeler que, dans tous les temps, chez tous les peuples, ces passions ont occupé une place considérable ? partout on a connu l'usage des drogues excitantes, des narcotiques. Singulières passions ! considérées dans leurs effets, nul ne peut nier qu'elles soient avilissantes, abrutissantes ; et, néanmoins, considérées dans leur principe, elles se rapportent au désir d'une vie plus complexe et plus intense, confusément entrevue.

II

Nous pouvons appeler passions organico-cérébrales celles qui, ayant évidemment, comme les précédentes, leur siége organique dans certaines conditions de l'activité du système nerveux en général, et particulièrement des centres inférieurs, et se rapportant, en dernière analyse, aux besoins primitifs de la nature humaine, n'en sont pas moins créées par une série de transformations que l'activité cérébrale fait subir à ces besoins. Ce sont des passions mixtes, susceptibles, par conséquent, de se présenter sous un grand nombre de formes, dont les unes sont encore vulgaires, tandis que les autres sont déjà très-relevées, et plusieurs même très-nobles.

Elles se divisent naturellement en trois classes, et se rattachent les unes au besoin de nutrition, les autres au besoin d'excitation, les autres enfin au besoin de génération.

Le besoin de nutrition, transformé par l'intervention d'éléments intellectuels, donne lieu à une inclination très-importante, qu'on peut appeler le désir de la possession, l'amour de la propriété; et cette inclination elle-même, dans sa double tendance à se rapprocher du besoin primitif et à redevenir en quelque sorte matérielle, ou, au contraire, à s'en éloigner et à se montrer de plus en plus idéale, donne lieu à des passions.

Pour bien comprendre ces passions, montrons d'abord quelle différence existe entre le désir de la possession et l'amour de la propriété, et comment l'homme peut passer continuellement de l'une à l'autre de ces deux formes d'une même activité.

Leur base commune, c'est que l'homme, de même que l'animal, a besoin d'avoir, à chaque moment de son existence, quelque chose de plus que ce qui lui est strictement nécessaire. En effet, les hasards de l'acquisition sont nom-

breux. Si l'homme vit simplement de chasse et de pêche, il peut arriver et il arrive souvent qu'il ne prend rien; la mauvaise chance peut s'acharner sur lui pendant plusieurs jours; il faut donc qu'il souffre ou qu'il meure, s'il n'a quelque chose en réserve. Dans un état social plus relevé, il peut se faire qu'au milieu d'une crise industrielle l'ouvrier reste plusieurs jours sans travail, ou qu'il trouve intérêt à suspendre lui-même son travail, comme cela se passe en temps de grève, pour assurer contre les exigences de son patron une plus équitable rémunération de ses services. Quant au capitaliste, ayant une situation encore plus aléatoire, il est exposé de temps en temps à faire de mauvaises spéculations et à rester en perte. Ajoutons à cela, et pour tous, les maladies et la vieillesse; ajoutons-y la famille, la nécessité de travailler pour d'autres et de nourrir pendant plusieurs années des enfants qui ne peuvent point travailler; nous reconnaîtrons que c'est un fait d'une nécessité universelle. L'homme doit avoir quelque chose au delà de ses stricts besoins. Or, avoir sans faire actuellement usage, avoir pour ainsi dire en puissance, c'est posséder.

La possession sous sa forme primitive a pour objet la chose même dont on a besoin, par exemple, une réserve de nourriture. Mais, pour la conserver, il faut la tenir sous sa garde, soit par la force, soit par la ruse; or, l'emploi de la force est souvent difficile; car, si l'on reste continuellement auprès des biens acquis pour empêcher les autres de s'en emparer, on ne peut travailler à l'acquisition de biens nouveaux; la ruse est donc préférable; il faut cacher, pour pouvoir surveiller de loin ou se dispenser même de surveiller. Ainsi, la forme essentielle sous laquelle se manifeste dans les premières périodes sociales le besoin de possession, c'est l'habitude d'enfouir ses biens. Les animaux, d'ailleurs, nous fournissent des exemples de cet instinct; les fourmis ont des espèces de magasins; le chien recouvre de terre la nourriture qui lui reste.

Le progrès social ne tarde pas à amener un changement

graduel de la possession en propriété. Il ne faut point en effet un grand effort de réflexion pour s'apercevoir que si, au lieu de conserver purement et simplement ce qu'il a acquis, l'individu se contente de recevoir une valeur représentative de son acquisition, tout le monde y gagne. L'individu d'abord ; car, sans parler de la peine que sa vigilance lui causait, il ne pouvait garder qu'un petit nombre de biens ; désormais, il en gardera, s'il le désire, une quantité considérable. Tous les autres ensuite ; car les objets acquis ne seront plus accaparés et soustraits à l'usage général ; ils resteront en circulation, et il se fera, au grand avantage de tous, des échanges continuels. Est-il besoin de rappeler combien les avantages sociaux s'accroîtront encore, lorsque la possession, au lieu d'avoir pour objet la monnaie métallique, qui conserve encore par elle-même une réelle valeur, aura de plus en plus pour objet la monnaie fiduciaire, dont toute la valeur consiste à représenter de la confiance et du crédit? Mais quand la possession est ainsi transformée, quand elle est devenue non-seulement la possibilité de l'usage, mais plutôt encore la représentation de cette possibilité, elle prend un autre nom ; elle devient la propriété, au moins dans un sens spécial de cette expression, ou, si l'on préfère un autre terme, le capital.

La propriété présente encore un autre genre de supériorité sur la simple possession ; elle est un instrument beaucoup plus considérable de progrès social ; elle rend possible une création en quelque sorte indéfinie du travail. Sans doute le possesseur du bétail et du sol donne déjà dans une certaine mesure l'impulsion au travail d'autrui ; mais cette mesure est nécessairement assez restreinte. Au contraire, plus la propriété devient mobilière et s'éloigne de la possession réelle pour devenir une possession tout idéale, plus aussi elle devient capable de susciter et d'entretenir le travail, en fondant des entreprises dont les bénéfices accumulés par l'épargne deviennent un capital nouveau qui s'engage à son tour dans de nouvelles entreprises, jusqu'à ce qu'on ait exploité toutes les

richesses naturelles et mis en œuvre toutes les forces vives d'un pays.

Cela posé, on voit quelle est aujourd'hui la forme complète, légitime et normale de ce que nous appelons l'amour de la propriété. C'est le désir, très-naturel, très-raisonnable, non-seulement de jouir des fruits de son activité, et de les accumuler par l'épargne afin de s'assurer la sécurité de l'avenir, mais encore d'exercer sur la société, à l'aide de ce capital, une action utile dont les effets bienfaisants ne se feront sentir pour nous-mêmes qu'après s'être manifestés aux autres, en répandant partout la richesse et le bien-être. Au fond de cette inclination si légitime et en même temps si noble, il y a toujours comme substratum, ce besoin de nutrition, cette nécessité de vivre, qui ne s'était d'abord manifesté que par les rigueurs de la lutte pour l'existence; mais ce fonds primitif est tellement modifié par l'addition d'éléments idéaux qu'on a quelque peine à le reconnaître.

Nous allons voir maintenant cette inclination essentiellement rationnelle donner lieu, en se manifestant sous des formes anormales virtuellement contenues en elle, à deux catégories de passions qui se rattachent d'une manière très-nette aux deux types, signalés déjà plusieurs fois, des passions régressives et des passions progressives. Les unes, en effet, proviennent d'un goût singulier, d'une disposition maladive, par laquelle nous sommes ramenés de l'amour quintessencié et idéal de la propriété à l'amour primitif et matériel de la possession, qui nous laisse directement en présence des objets utiles, au lieu de les remplacer par des valeurs de plus en plus représentatives ; les autres ont leur principe dans une disposition contraire, mais non moins anormale, à exagérer la forme idéale que peut revêtir la richesse, et à la placer trop exclusivement dans ces valeurs toutes représentatives qui, engagées dans le mouvement des affaires, sont susceptibles d'une transformation continuelle et d'une augmentation indéfinie. Les premières ont leur

principe et leur type dans l'avarice; les secondes, dans la fureur de l'agiotage et la spéculation.

Qu'est-ce, en effet, que l'avarice? Si on la considère d'abord dans ce sens tout à fait général où elle confine à l'avidité, c'est la passion d'amasser et d'entasser, mais aussi et surtout de garder à sa disposition immédiate, encore qu'on soit bien résolu à ne pas s'en servir, les richesses accumulées. Considérée maintenant à un point de vue plus spécial, c'est la fureur d'amasser des métaux précieux, et surtout de l'or, comme étant, parmi les valeurs représentatives, celle qui conserve le plus par son prix intrinsèque ce qu'on pourrait appeler la *saveur de la possession*, et qui, en même temps, peut être accumulée, enfouie, gardée à vue de la manière la plus facile, à cause de son faible volume. Il n'y a rien d'excessif à voir dans l'avarice un retour plus ou moins inconscient à une forme matérielle, grossière, et aujourd'hui absolument dépassée, d'une activité naturelle en elle-même. Et qu'est-ce, au contraire, que cette fureur d'agiotage et de spéculation, telle qu'elle s'est manifestée d'une manière si violente à l'époque de Law, et que nous la voyons se déployer autour de nous de mille manières? Considérée dans son essence, dans son idée, elle est une tendance à séparer d'une manière prématurée et excessive la propriété de sa véritable base, qui reste toujours en dernière analyse la possession, et à multiplier la richesse privée ou la richesse publique sans tenir aucun compte des conditions qui lui sont imposées par son substratum matériel. Sous l'influence de la cupidité ou de l'ambition, le spéculateur se dégage contre toute raison de la préoccupation du gage matériel sans lequel les valeurs qu'il a entre les mains ne représentent plus rien; il fonde alors ses calculs, non sur des certitudes de travail effectué, d'améliorations réalisées, de fécondité communiquée à des terrains jusque-là incultes, de plus-value donnée réellement à des immeubles, etc., mais sur des espérances, sur des engouements, qui persisteront quelque temps dans l'esprit public, que la spéculation exploitera

tant qu'ils resteront vivaces, et qu'elle se hâtera d'abandonner aussitôt que la réaction commencera à se produire. Mais, dans cette poursuite ardente de la fortune, un moment ne tarde pas à venir où l'imagination s'exalte, où l'habileté se perd, où le sens de la mesure fait totalement défaut, où l'on est enfin entraîné par un courant irrésistible jusqu'au jour des désenchantements et des remords, de la ruine et du suicide.

Une seconde série de passions mixtes se rattache au besoin d'excitation. Nous avons indiqué plus haut que l'une des formes sous lesquelles apparaît immédiatement ce besoin, c'est l'inclination vers le jeu : or, cette inclination primitive est susceptible de s'allier à des éléments idéaux, de se combiner diversement avec eux, de revêtir ainsi des formes nombreuses et complexes, et de donner lieu à un certain nombre de passions.

La disposition au jeu, telle qu'elle se manifeste, non-seulement chez les enfants, mais encore chez beaucoup de jeunes animaux, provient d'un surcroît d'énergie qui se manifeste en eux, et qui se dépense sans servir à la réalisation d'aucune fin extérieure, mais en amenant un résultat beaucoup plus utile, le développement des membres ou celui des facultés. Le jeune chat ne trouve pas seulement du plaisir à manger la souris ; il en trouve encore à jouer avec elle, à la lancer en l'air, à la reprendre, à la transporter dans divers coins de la maison ; et ce plaisir provient du mouvement qu'il se donne et par lequel il développe son agilité. Il en est de même de l'enfant ; il y a chez lui un continuel besoin d'exercice et d'ébattement, et la satisfaction de ce besoin est une condition nécessaire de sa croissance et de sa santé. Dans les premières années de sa vie, il est sans cesse en mouvement ; il se façonne par le jeu ; et, plus tard, quand on lui impose un genre de vie sédentaire et des occupations intellectuelles qui, trop prolongées, l'énerveraient ou le tueraient, c'est dans le jeu qu'il se retrempe.

Cette disposition au jeu ne disparaît point, lorsque l'enfant

devient homme, mais elle se modifie. L'enfant a surtout besoin de mouvement physique; l'homme recherche surtout un mouvement tout intérieur, tout intellectuel, un mouvement de sensations et d'idées, qui renouvelle en quelque sorte le courant de ses états de conscience. L'enfant a besoin de récréation; l'homme, de divertissement.

Parmi les passions de l'homme fait, celles qui se rapprochent le plus de la disposition initiale vers le jeu, ce sont les passions essentiellement actives qui nous laissent en contact avec la nature, la passion du cheval, la passion de la chasse, la passion des montagnes. Le plaisir intense que nous procurent toutes ces occupations violentes et impétueuses a pour principe la satisfaction d'instincts naturels, ordinairement comprimés par les mollesses de notre civilisation, mais qui recouvrent toute leur énergie chez les hommes les plus occupés aux travaux intellectuels, les plus absorbés par les fonctions sociales, lorsqu'il leur est donné de secouer pendant quelque temps les habitudes de l'existence factice pour rentrer dans le courant de l'existence naturelle. Pascal, poursuivi par ses idées jansénistes, nous explique ce plaisir en nous disant que l'homme, « pendant qu'il est occupé à voir par où passera ce sanglier que ses chiens poursuivent avec ardeur depuis six heures, » est momentanément heureux, parce qu'il n'a plus le loisir de penser à lui-même et aux mystérieuses horreurs de sa destinée. L'explication n'a besoin que d'être élargie; le principe de ce plaisir, c'est, en effet, la distraction; c'est l'intensité de nos états de conscience et la rapidité avec laquelle ils se succèdent, quand nous échappons pendant quelque temps au cours ordinaire de nos pensées, toujours enfermées dans le même cercle étroit d'habitudes et d'occupations, pour revenir à la nature, à ces grands et larges instincts qu'elle conserve au fond de nos cœurs, et pour reprendre quelque force en touchant le sein de notre mère.

Une autre passion, également dépendante du besoin d'excitation, mais plus éloignée déjà de l'institution première de

la nature, et dans laquelle interviennent des éléments idéaux, c'est la passion des spectacles. Elle présente d'une manière saisissante une forme régressive et une forme indéfiniment progressive. Quelquefois elle s'allie à la réapparition d'instincts cruels et sanguinaires. Il y a au fond d'un trop grand nombre de natures humaines une bête féroce qui aime le sang et qui demande qu'on l'en repaisse ; plus ou moins étouffé chez les individus, le sauvage appétit reparaît et se déchaîne dans l'âme impersonnelle des foules ; aux hommes rassemblés il faut l'ivresse du sang ou tout au moins l'ivresse du combat. Quand elle ne fait qu'exprimer ces instincts d'ordre inférieur, la passion des spectacles se montre sous une forme repoussante et hideuse ; c'est la passion des jeux du cirque ou des combats de taureaux. Mais ce besoin naturel d'éprouver des émotions vives, de sentir dans son âme le frisson de la terreur ou de la pitié, de pleurer au récit des infortunes et des angoisses d'un héros imaginaire, est en même temps la noble passion qui a donné naissance à l'art dramatique, et qui a suscité dans tous les temps les plus beaux chefs-d'œuvre dont se glorifie l'humanité.

Maintenant nous pouvons indiquer le lien qui rattache au besoin du jeu chez l'enfant la passion du jeu chez l'homme ; ce lien, c'est le même qui rattache le mouvement à l'émotion ; l'enfant veut beaucoup de mouvement, l'homme veut beaucoup d'émotion. Ce qu'il recherche avec une étrange ardeur dans la passion du jeu, c'est une émotion extraordinaire, fortement condensée, une émotion qui contienne en elle-même, dans un très-court espace de temps, tout ce que pourraient avoir d'intensité et d'énergie un grand nombre d'émotions disséminées sur une durée considérable. Quelques peuples ont poussé cette passion du jeu jusqu'à une véritable folie. Quand les Germains avaient tout perdu au jeu, jusqu'à leurs armes et leurs chevaux, il leur arrivait quelquefois de jouer leur main droite, et, s'ils la perdaient, ils la coupaient sur-le-champ ; quelquefois encore ils se

jouaient eux-mêmes, et, trahis par la fortune, ils devenaient esclaves. Comment peut-on comprendre une pareille aberration, en dehors de l'incroyable attrait, de la singulière fascination, qu'exerce sur l'homme l'émotion de l'attente, si douloureuse qu'elle puisse être en elle-même ? Il y a je ne sais quel âpre plaisir à se sentir suspendu entre la fortune et la ruine, entre la vie et la mort. Jamais l'activité de la conscience ne se déploie avec plus d'énergie qu'à ces moments où la vie corporelle semble être suspendue en nous, tant nos regards sont fixes, et tant nous retenons notre souffle dans notre poitrine oppressée.

Analysons d'ailleurs d'une manière plus complète cette émotion si intense qui se produit dans l'homme quand il est livré à la passion du jeu, quand il voit le hasard être, en partie au moins, le maître de sa destinée, et que, là même, sous ses yeux, quelques coups de dés vont décider de sa fortune ou de son bonheur.

Ce que nous rencontrons d'abord dans l'émotion du jeu, c'est un élément impersonnel ; et la présence de cet élément explique pourquoi il y a déjà un grand intérêt à voir jouer, non pas précisément aux jeux d'habileté, qui ne sont, en définitive, que des exercices de l'intelligence se reposant d'occcupations plus importantes, mais bien plutôt aux jeux de hasard. Voici, croyons-nous, comment on peut rendre compte de cet intérêt et de cette émotion.

Une des choses qui nous saisissent le plus vivement, c'est la manifestation soudaine d'une force, c'est la production inopinée d'un effet. Sans doute, cette surprise est souvent douloureuse, et, dans tous les cas, elle nous expose à mille malheurs. Voilà pourquoi nous cherchons à y échapper par la science et par la connaissance des causes. Mais, il faut bien le reconnaître, au fur et à mesure que l'homme connaît plus de causes, il éprouve aussi moins d'émotions ; et il semble que, de ce côté, sa vie perde quelque chose et devienne plus monotone et plus terne. Aussi sommes-nous, de temps à autre, poussés par un mouvement contraire, à

rechercher également avec ardeur tout ce qui peut nous donner le genre d'émotion attaché à la production soudaine de quelque résultat. Les jeux de hasard et la loterie produisent au suprême degré cette émotion ; comme les causes réelles des résultats qui s'y manifestent nous sont absolument insaisissables, comme le principe de la raison suffisante n'y occupe aucune place, nous éprouvons en leur présence quelque chose de ce que nous éprouverions en face d'un acte pur de création et si quelque chose sortait tout à coup sous nos yeux du néant. Cette émotion a lieu déjà dans une certaine mesure même lorsque, comme disent les joueurs, le jeu n'est pas intéressé. Que maintenant, comme à Bade ou à Monaco, les choses se passent dans de telles conditions qu'il puisse se produire tout à coup de grands effets, que des fortunes s'y fassent et s'y défassent en quelques soirées, qu'on fasse sauter la banque, etc., alors, nous sommes vivement excités et vivement émus ; des événements qui, dans les conditions ordinaires, ne se seraient manifestés qu'à travers une longue durée, l'enrichissement des uns, la ruine des autres, se manifestent d'une manière presque instantanée ; par suite, nous éprouvons en quelques instants une série d'émotions qui, dans d'autres circonstances, se seraient espacées et n'auraient affecté la conscience qu'en lui laissant, pour ainsi dire, des intervalles de repos. Dès lors, l'activité de la conscience se déploie avec une rare énergie; et, bien que nous soyons personnellement désintéressés, nos sens sont tendus et notre poitrine est haletante.

A plus forte raison en est-il ainsi quand ce sont nos propres intérêts qui sont confiés au jeu, et surtout quand ils lui sont confiés avec tant d'imprudence et de folie que quelquefois une notable partie d'une fortune acquise par le travail peut être promptement gaspillée. Alors, nous ressentons en quelques instants plus de doutes, d'agitations et d'angoisses, que nous n'en éprouvons d'ordinaire en quelques années; les sensations de toute une vie traversent notre âme dans le court espace d'une nuit; l'excitation de l'âme et, par

suite, l'intensité de la conscience deviennent excessives ; et, quand nous nous sommes habitués à cette forte émotion, toutes les autres nous sont indifférentes. Nous sommes désormais et pour toujours livrés à cette passion du jeu, la plus absorbante, la plus tyrannique, la plus empoignante de toutes.

Mais, jusqu'à présent, nous n'avons étudié encore le besoin d'excitation que dans des circonstances où il ne s'y mêle aucun élément social. L'ivresse que l'homme peut trouver dans les émotions de la chasse, des spectacles et du jeu, est une ivresse tout intérieure et, à quelques égards, passive. Il faut le voir maintenant rechercher une autre ivresse, plus profonde et plus durable, dans la surexcitation de son activité proprement dite, mise en contact et en conflit avec l'activité de ses semblables.

Lorsque la réflexion commence à nous apprendre que dans chacun de nos semblables il y a une activité tout à fait analogue à la nôtre, qui est raisonnable et libre, qui se propose des fins, qui a, comme nous, des droits et des devoirs, une nouvelle idée, un nouveau désir, s'empare de nous ; c'est de dépasser par le développement de notre activité personnelle toutes ces activités antagonistes, c'est de faire plus que les autres. Mais notre désir ne s'arrête pas là : nous ne voulons point seulement être supérieurs aux autres, nous voulons encore et surtout qu'ils reconnaissent notre supériorité ; et si, au lieu de la reconnaître simplement dans leur for intérieur, ils consentent à l'avouer en notre présence et à la proclamer au dehors, notre conscience en reçoit une excitation et, tout ensemble, une satisfaction, supérieure à n'importe quelle autre. En retentissant de la conscience des autres dans notre propre conscience, l'idée de notre supériorité y développe quelques-unes des joies les plus intenses, les plus délirantes, qui puissent remplir un cœur humain. Ce désir, quand il s'arrête à une forme modérée, n'est encore qu'une inclination à laquelle on peut donner les noms d'émulation, ou de désir d'approbation et d'estime, et cette inclination

est une des plus essentielles conditions du bien et du progrès; mais, quand elle dépasse la mesure ordinaire, elle donne lieu à des passions, très-nombreuses, très-diverses, formant une vaste série dans laquelle les unes peuvent être considérées comme régressives et les autres comme progressives.

Dans la première catégorie, nous croyons pouvoir placer une des passions les plus répandues dans nos sociétés modernes, la passion du luxe; mais il faut pour cela donner d'abord quelques explications.

Quand nous disons qu'une passion est régressive, nous ne voulons pas déclarer par là qu'elle tend à tous les points de vue vers la décadence; appliquée au luxe, une pareille assertion ne serait certainement pas exacte; nous voulons dire seulement que cette passion a son principe dans la réapparition et dans la prédominance de quelque sentiment ou de quelque idée qui représente un degré inférieur du développement de l'âme, et que, par conséquent, son effet immédiat, c'est de rendre notre nature individuelle moins noble et moins bonne.

De plus, comme nos passions se mêlent continuellement les unes aux autres, et se présentent ainsi sous des formes très-complexes, nous devons les définir par leur élément tout à fait intime; et, si cet élément est mauvais, nous sommes autorisés à les ranger parmi les passions mauvaises, même lorsqu'elles peuvent, à certains égards et dans certaines circonstances, produire des effets utiles.

Le luxe est dans ce cas: il présente plusieurs éléments, dont quelques-uns sont relativement bons. Il contient d'abord le désir naturel de profiter des avantages et des facilités de toutes sortes que la civilisation et l'industrie mettent à notre disposition. On y trouve ensuite un goût assez développé, sinon du beau lui-même, au moins de ces formes inférieures du beau qu'on nomme le gracieux, le joli et le délicat. Déjà, par ces deux éléments, la passion du luxe est une transformation de notre besoin primitif d'excitation.

Mais ce qui domine en elle, ce qui en constitue l'essence, c'est, il faut bien le reconnaître, le désir d'être admiré des autres, d'exciter dans leurs cœurs l'envie, la jalousie, le sentiment de leur infériorité ou de leur impuissance, enfin de les éblouir et de les offusquer.

Si on la considère à ce point de vue, comment peut-on nier que la passion du luxe, quelle que soit d'ailleurs l'indulgence ordinaire des économistes à son égard, ne soit une passion essentiellement régressive? Elle consiste, en effet, à se glorifier d'avantages qui sont à la fois extérieurs et accidentels; elle se manifeste par l'étalage immodéré d'une fortune souvent mal acquise. Elle représente dans l'évolution de l'humanité un état de conscience correspondant à peu près à celui qu'occupent dans la série animale ces bêtes vaniteuses et sottes, qui ne savent qu'étaler à tout propos les plumes brillantes que leur a prodiguées au hasard la libéralité de la nature. L'expression, *fier comme un paon*, exprime un fait très-frappant de psychologie comparée. La passion de la toilette chez les femmes est une manifestation particulière de cette même passion régressive, puisqu'elle repose sur la méconnaissance complète des qualités supérieures auxquelles les femmes peuvent s'élever, et tend à les ramener par leurs propres efforts à cet état inférieur qu'elles occupaient dans la société, lorsque les hommes ne voyaient en elles que des objets de plaisir et que les philosophes se demandaient si elles avaient une âme.

Quant à la passion progressive qui correspond à ce même désir de briller parmi les hommes, c'est l'ambition, dont les formes essentielles peuvent se ramener à trois : la passion des honneurs, la passion du pouvoir, ou ambition proprement dite, la passion de la gloire. Elles se distinguent les unes des autres en ce qu'elles revêtent un caractère de plus en plus idéal. La première ne s'attache encore qu'à des choses extérieures, et plus brillantes que véritablement précieuses, mais que l'on peut du moins avoir la noble ardeur de faire servir au bien public ; la seconde, plus détachée des

choses dont on peut tirer un contentement immédiat, est le désir de faire prédominer sa puissance sur celle des autres hommes, d'amener la réalisation et le triomphe de ses idées, de façonner le monde à son image ; la troisième enfin, plus idéale encore, plus détachée de toute satisfaction immédiate, puisque souvent elle ne se promet à elle-même qu'au delà du tombeau la possession de son objet, est susceptible de revêtir les formes les plus diverses, et peut être considérée comme une des passions qui honorent le plus l'humanité.

Nous n'entrerons point dans la description détaillée de chacune de ces passions ; ce serait un sujet infini. Contentons-nous de rappeler (et cela est vrai surtout de l'ambition) qu'il n'y en a point dans lesquelles le caractère exclusif et absorbant de la passion apparaisse avec plus d'évidence. L'ambition comprime dans le cœur humain tous les autres sentiments ; elle empêche le conquérant d'éprouver aucune inquiétude, aucun remords, à l'idée des hécatombes humaines qui seront nécessaires à la satisfaction de sa manie ; elle étouffe la notion innée de la justice ; enfin, pour la confusion et le châtiment de l'ambitieux, elle lui enlève tout sentiment de la mesure et du possible.

Sous toutes ces passions il est bien difficile au premier abord de reconnaître le besoin primitif d'excitation, c'est-à-dire du développement de la circulation du sang amenant une intensité plus grande de la conscience des fonctions vitales ; elles n'en sont pourtant que des transformations, amenées par l'introduction graduelle d'éléments idéaux. Le besoin organique reste toujours le substratum de ces passions, dont quelques-unes ont joué un si grand rôle dans l'histoire de l'humanité.

Il en est de même de cette troisième catégorie de passions organico-cérébrales qu'on peut désigner en bloc sous le nom de passions de l'amour ; quelles que soient les formes raffinées et idéales qu'elles sont susceptibles de revêtir, elles reposent toujours en dernière analyse sur le besoin organique de génération.

Ici plus que jamais, nous devons nous restreindre ; il n'entre nullement dans notre sujet de décrire ces passions ; notre seul but, c'est de bien faire comprendre le principe qui doit, à notre avis, présider à leur classification.

Pour traiter ce sujet d'une manière aussi impersonnelle que possible, nous nous contenterons de rappeler encore, en le commentant, un passage célèbre du grand psychologue anglais auquel nous avons déjà fait un certain nombre d'emprunts, non que nous soyons disposés à partager toutes ses idées, mais parce qu'il a tellement renouvelé divers problèmes de psychologie qu'il est difficile de les traiter sérieusement après lui sans lui emprunter au moins quelques indications.

Dans ce passage, Herbert Spencer traite du sentiment de l'amour considéré dans toute sa complexité, afin de faire voir d'une manière générale que nos sentiments sont constitués par une association de pensées et de sentiments plus simples, association qui ne s'est pas produite simplement dans le cours de la vie individuelle, mais encore dans le cours de l'évolution antérieure. Toute cette page est aujourd'hui très-connue ; mais on résiste difficilement au plaisir de la citer comme un admirable exemple d'analyse psychologique.

« L'inclination qui unit les sexes, bien qu'on en parle d'ordinaire comme d'un sentiment simple, est en fait le plus composé, et, par conséquent, le plus puissant de tous les sentiments. Aux éléments purement physiques qu'il renferme il faut ajouter d'abord ces impressions très-complexes produites par la beauté d'une personne, et autour desquelles sont groupées un grand nombre d'idées agréables, qui en elles-mêmes ne constituent pas le sentiment de l'amour, mais qui ont une relation organique avec ce sentiment. A cela s'ajoute le sentiment complexe que nous nommons affection, sentiment qui peut exister entre des personnes du même sexe et doit, par conséquent, être regardé comme un sentiment indépendant, mais qui atteint

sa plus haute activité entre des amants. Il y a aussi le sentiment de l'admiration, du respect ou de la vénération, qui en lui-même a un pouvoir considérable, et qui, dans le cas actuel, devient actif à un très-haut degré. Il faut y ajouter encore le sentiment que les physiologistes ont appelé amour de l'approbation. Quand on se voit préféré à tout le monde, et cela par quelqu'un qu'on admire plus que toutes les autres personnes, l'amour de l'approbation est satisfait à un degré qui dépasse toutes les expériences antérieures, spécialement lorsqu'à cette satisfaction directe il faut joindre la satisfaction indirecte qui résulte de ce que cette préférence est attestée par des indifférents. De plus, il y a aussi un sentiment voisin du précédent, celui de l'estime de soi. Avoir réussi à gagner un tel attachement de la part d'un autre, le dominer, c'est une preuve pratique de puissance, de supériorité, qui ne peut manquer d'exciter agréablement l'amour-propre. De plus, le sentiment de la possession a sa part dans l'activité générale ; il y a un plaisir de possession ; les deux amants s'appartiennent l'un à l'autre, se réclament mutuellement comme une espèce de propriété. En sus, dans le sentiment de l'amour est impliquée une grande liberté d'action. A l'égard des autres personnes, notre conduite doit être contenue ; car autour de chacun il y a certaines limites délicates qu'on ne peut dépasser ; il y a une individualité dans laquelle nul ne peut pénétrer. Mais, dans le cas actuel, les barrières sont renversées, le libre usage de l'individualité d'un autre nous est concédé, et ainsi est satisfait l'amour d'une activité sans limites. Finalement, il y a une exaltation de la sympathie ; le plaisir purement personnel est doublé en étant partagé avec un autre, et les plaisirs d'un autre sont ajoutés à nos plaisirs purement personnels. Ainsi, autour du sentiment physique, qui forme le noyau de tout, sont rassemblés les sentiments produits par la beauté personnelle, ceux qui constituent le simple attachement, le respect, l'amour de l'approbation, l'amour-propre, l'amour de la possession, l'amour de la

liberté, la sympathie. Tous ces sentiments, excités chacun au plus haut degré, et tendant chacun en particulier à réfléchir son excitation sur chaque autre, forment l'état psychique composé que nous appelons amour. Et comme chacun de ces sentiments est en lui-même très-complexe, ou qu'il réunit une grande quantité d'états de conscience, nous pouvons dire que cette passion fond en un agrégat immense presque toutes les excitations élémentaires dont nous sommes capables, et que de là résulte son pouvoir irrésistible. »

Un simple commentaire de cette belle page va nous suffire pour faire comprendre en quoi consistent dans l'amour les passions proprement dites, et d'après quelle règle on peut les énumérer et les classer.

L'ensemble des sentiments qui viennent d'être passés en revue forme dans l'état actuel de la civilisation et pour un homme instruit et délicat, le sentiment général de l'amour, tel qu'il est avoué par la raison. Ces divers sentiments se contiennent les uns les autres dans un juste équilibre, qui nous permet de nous abandonner à l'attrait de l'amour en nous maintenant dans les conditions générales qu'exigent et le soin de notre dignité personnelle et le bien de la société. Aussi l'amour, considéré de cette manière, est-il pour nous une inclination plutôt qu'une passion proprement dite. Mais que l'un de ces éléments vienne à s'exalter de manière à étouffer tous les autres, ou, au moins, quelques-uns des plus essentiels, aussitôt la passion commence, et, l'équilibre étant détruit, elle exerce dans tout notre être des ravages plus ou moins considérables.

Cette passion peut revêtir un grand nombre de formes qui, à leur tour, se divisent et se subdivisent; mais, quel que soit leur nombre, elles se ramènent à deux catégories : les unes sont les passions viles et matérielles ; les autres, les passions nobles et idéales. Si on voulait en présenter la liste complète, il faudrait passer en revue tous les éléments dont se compose l'amour, étudier les états de conscience et les

modes d'activité anormale auxquels donne lieu l'exaltation de chacun d'eux, reconnaître ainsi un certain nombre de passions principales, et, au-dessous d'elles, des passions secondaires déterminées par les formes que revêt ce sentiment plus particulièrement exalté, quand il se mêle à un ou plusieurs autres. Contentons-nous de quelques exemples.

Lorsque ce sont les éléments purement physiques de l'amour qui s'exaltent d'une manière exclusive, l'âme est envahie par les passions du libertinage. Mais nous avons signalé déjà ces passions; nous n'y insistons point.

Sommes-nous particulièrement dominés par ce que Spencer appelle l'amour de l'approbation et l'estime de soi? plaçons-nous au-dessus de toute autre chose dans les plaisirs de l'amour la satisfaction de l'amour-propre, la vanité, la gloriole, le désir de faire des conquêtes et de nous en vanter dans le monde? Alors, la passion qui s'empare de nous, c'est celle qui fait les Don Juan et les Lovelace. Est-ce le sentiment de la possession qui s'exalte? Dans ce cas, c'est la jalousie qui nous torture. Mais cette passion de la jalousie se présente elle-même sous plusieurs formes, déterminées par la prédominance d'éléments plus ou moins nobles.

Il y a une forme de la jalousie qu'on peut considérer comme nous ramenant à cet état inférieur de civilisation où la femme est l'esclave de l'homme. Le sentiment éprouvé n'est guère autre chose que la rage de voir passer à d'autres un bien, une propriété sur laquelle l'instinct de domination s'exerçait avec plus de plaisir, et en même temps avec plus d'âpreté que sur toute autre. Nous trouvons ensuite la jalousie de l'orgueil blessé; lorsque, sentant en soi un vice, un défaut, une laideur, par exemple, et ayant eu un moment l'illusion d'être aimé pour soi-même, pour sa gloire, pour son courage, on éprouve, en soupçonnant qu'il n'en est pas ainsi, la déception la plus amère. Sous l'influence de cette passion, il se produit dans l'âme un tel déchaînement de toutes les douleurs, qu'elle en est comme bouleversée et affolée. C'est la jalousie d'Othello. Plus haut encore il faut

signaler, particulièrement chez les femmes, la jalousie produite par l'idée du devoir et par le sentiment exalté d'une justice qui veut que la fidélité trouve sa récompense dans une fidélité réciproque. Considérée de cette manière, la jalousie serait à peine une passion, sans cette exaltation de la pensée, qui la fait naître pour les causes les plus futiles et les plus ridicules. — On voit combien sont différentes ces formes d'une même passion. Quelquefois, en effet, la jalousie repose sur le mépris de la personne ; et, d'autres fois, au contraire, elle a son origine dans l'idée du prix absolu d'une personne libre, et qui s'est librement donnée. Tout dans l'amour paraît méprisable, à côté de ce suprême bien, la possession de la personne qui est devenue quelque chose de nous-même par ce don de soi qu'elle nous a fait ; de telle sorte que c'est notre vie, c'est notre être tout entier qu'elle nous arrache, en nous enlevant son amour ou en le partageant.

Telles sont, parmi les passions de l'amour, celles où domine le mal. Il serait maintenant possible d'en citer d'autres qui sont essentiellement bonnes, parce qu'elles élèvent la nature humaine au-dessus d'elle-même et semblent la préparer à un état social plus parfait. Platon nous enseigne que l'amour, et la contemplation de la beauté qui donne naissance à l'amour, excitent dans nos âmes un délire qui fait croître ses ailes, et la rend capable de tous les efforts et de tous les dévouements. Et, en effet, épurée par un noble amour, l'âme dépouille peu à peu tout égoïsme, et, après avoir contracté l'habitude de se sacrifier en toutes choses pour l'objet aimé, elle devient capable de faire totalement abnégation d'elle-même, et de se sacrifier pour ceux qui souffrent, pour la patrie, pour Dieu.

III

Les passions que nous avons étudiées jusqu'ici peuvent toutes être considérées comme ayant leur principe dans des

besoins et des dispositions de l'organisme, encore que, pour les dernières, c'est-à-dire pour celles que nous avons appelées organico-cérébrales, il faille admettre des éléments idéaux qui s'ajoutent à ces besoins et qui les transforment singulièrement. Il nous reste maintenant à étudier des passions, qui ont joué un très-grand rôle dans l'histoire du développement de l'humanité, et que l'on peut appeler passions cérébrales, pour qu'on ne leur trouve pas de substratum organique en dehors du cerveau, et que l'analogie porte à croire que, si nous pouvions pénétrer plus profondément dans les mystères de l'organisation et de l'activité cérébrales, nous découvririons qu'elles sont attachées à l'exaltation de certaines puissances, ayant leur substratum organique dans les centres nerveux de l'encéphale.

Parmi ces passions, relativement immatérielles, nous devons citer d'abord celles qui sont excitées en nous par les idées du vrai, du beau et du bien, ou, pour employer une formule plus précise, qui ont leur principe dans la déviation ou dans l'exaltation de l'activité intellectuelle, de l'activité esthétique ou de l'activité morale.

Pour indiquer les principales passions qui se rattachent à l'activité intellectuelle, il faut d'abord rappeler la succession des formes sous lesquelles cette activité s'est tour à tour développée. Considérons la pensée dans son évolution naturelle, que nous voyons se reproduire dans chaque individu. A l'origine, elle ne se préoccupe que des faits ; elle n'a pas souci des lois ; les enfants, les sauvages, les hommes sans instruction et sans esprit, ou dont les qualités intellectuelles sont rendues inutiles par une déplorable légèreté, veulent savoir ce qui s'est passé hier ou aujourd'hui, se repaître d'événements, et occuper ainsi une activité inquiète qui ne sait point se proposer de grands objets. Plus tard, au contraire, la pensée, devenue plus consciente de sa véritable fin, méprise les faits, ou du moins n'en veut recueillir que l'élément général et permanent, et tourne tout son effort vers la connaissance des causes et des lois.

De là, deux séries de passions tout opposées, et bien différentes en dignité et en valeur. Les unes proviennent de l'ardeur avec laquelle la pensée se rejette vers la préoccupation des détails, vers le culte des faits ; elles constituent les diverses formes passionnées de la *curiosité ;* les autres ont leur principe dans l'élan de l'esprit vers les grandes choses, et dans son impatience de découvrir les lois de la nature, de faire la synthèse de l'univers ; on ne peut que les désigner toutes en bloc par l'expression complexe d'amour passionné de la science.

La Bruyère a dépeint en quelques traits saisissants la passion de la curiosité : « La curiosité, dit-il, n'est pas un goût pour ce qui est bon ou ce qui est beau, mais pour ce qui est rare, unique ; ce n'est pas un attachement à ce qui est parfait, mais à ce qui est couru, à ce qui est à la mode. Ce n'est pas un amusement, mais une passion, et souvent si violente qu'elle ne cède à l'amour et à l'ambition que par la petitesse de son objet. » Les curieux, les collectionneurs, les érudits (dans le sens mesquin du mot), se ressemblent tous par ce trait de caractère que le seul but de leur activité, ce sont de petites choses poursuivies à l'exclusion des grandes ; ce ne sont que des faits, et quelquefois moins encore, des signes de faits, des mots : « il y a en eux, dit encore la Bruyère, une stérilité de principes qui ne peut être plus grande, mais à la vérité la meilleure récolte et la richesse la plus abondante de mots et de paroles qui puisse s'imaginer ; ils plient sous le faix ; leur mémoire est accablée, pendant que leur esprit reste vide. »

Tout autre est la véritable passion de la science ; elle agrandit l'âme autant que la curiosité la rapetisse ; et elle dirige son activité vers des fins qui sont vraiment utiles et vraiment dignes d'elle. Ses formes sont tellement nombreuses qu'il suffira d'en citer quelques-unes parmi les plus sympathiques et les plus brillantes. C'est cette passion généreuse qui, après avoir absorbé tout entière la jeunesse et la maturité des hommes qui s'y consacrent, leur refuse encore le

repos de la vieillesse, et les pousse à continuer leurs recherches et leurs spéculations tant qu'il leur reste l'espoir de conquérir quelque chose sur l'inconnu. Soutenus par elle, les savants de tous les temps, depuis les Empédocle et les Pline l'Ancien, entreprennent au péril de leur vie les observations les plus dangereuses, les expériences les plus hasardeuses. C'est encore cette noble passion de connaître qui rend l'homme si impatient de découvrir les dernières limites de son domaine, et qui décide les voyageurs à affronter pendant de longues années les climats homicides de l'équateur ou du pôle, pour rectifier une carte géographique et pour découvrir quelque désert brûlant ou quelque détroit encombré de glaces, dont le commerce ne profitera jamais. Enfin, c'est encore la passion scientifique qui nous donne le courage de braver les dédains ou les persécutions pour répandre la vérité, et pour faire tomber devant elle les préjugés et les défiances.

Mais, parmi ces passions enfantées par l'amour du vrai, il n'y en a pas de plus saisissantes que celles qui ont leur principe dans un égarement de l'intelligence cessant d'apercevoir ses véritables limites et s'acharnant à la poursuite d'un but irréalisable. C'est la passion de ces théoriciens qui se proposent la solution d'un problème insoluble, de ces inventeurs qui espèrent à l'aide d'un procédé nouveau renouveler de fond en comble une industrie, et qui ne rencontrent que leur propre ruine à la suite de tous leurs tâtonnements et de toutes leurs expériences. Sous l'influence de l'idée fixe qui les domine et qui les ronge, il n'est pas rare de voir de belles âmes, de hautes intelligences, descendre jusqu'au dernier degré de l'abrutissement, après avoir parcouru toutes les phases de cette décadence physique et morale qu'Honoré de Balzac a si énergiquement décrites dans un de ses romans les plus émouvants, la *Recherche de l'Absolu*.

Quant à l'amour du beau et à l'amour du bien, les passions auxquelles ils donnent lieu sont éminemment progressives ; mais on peut ajouter qu'elles ne diffèrent pas beau-

coup des inclinations elles-mêmes, et n'en sont guère que des formes particulièrement actives. La forme essentielle de la passion du beau, c'est l'*enthousiasme*. Platon a montré comment il naît de la contemplation du beau, et comment ensuite il se répand dans l'âme tout entière et la porte vers toutes les grandes choses. Nous contemplons par les yeux du corps la beauté des choses matérielles, l'ordre et l'harmonie de la nature ; et cette contemplation excite dans nos âmes l'admiration la plus ardente. Sous son influence nous pénétrons par les yeux de l'esprit jusqu'à un ordre plus intime et plus parfait, qui est l'ordre intelligible, bien supérieur de toutes manières à l'ordre sensible. Mais nous ne nous arrêtons pas là. Nous brûlons d'établir en nous-mêmes un ordre analogue ; et ainsi, de la sphère de la beauté physique, l'enthousiasme nous porte à la sphère de la beauté morale, qui n'est autre chose que la vertu et la perfection.

L'amour du bien, une fois développé dans nos âmes, est également capable de s'y manifester sous des formes passionnées. Sans doute, il suffit, pour être vertueux, de faire un bon usage de sa volonté, de l'éloigner de tout excès, de la fixer, comme le veut Aristote, sur la fin qui est assignée par la nature et qui est confirmée par la raison. Mais quand cet effort, à la rigueur suffisant, est une fois réalisé, il peut arriver que l'âme tende au delà ; et alors commence le domaine de la passion. Nous pouvons nous passionner d'abord pour la volonté elle-même, pour son énergie indomptable, pour sa *tension*, comme disaient les stoïciens. Et alors, la fin que nous nous proposons, c'est moins la réalisation extérieure de l'acte que l'*action* elle-même. Nous pouvons nous passionner ensuite pour la perfection intérieure qui accompagne l'acte, et faire de cette perfection intérieure notre principal but. Nous aspirons alors à cette pureté absolue de l'âme, à ce détachement et à ce renoncement complets, à cette fixité inébranlable dans le bien, qui constitue la sainteté.

Mais par delà toutes ces formes de l'idée de l'absolu, il

en est une qui a le privilége de soulever dans l'âme humaine des passions bien autrement énergiques, c'est l'idée de l'Absolu réel et vivant, principe éternel de tout ce qui passe ; c'est l'idée de Dieu. Déjà cette idée est capable d'exciter en nous les sentiments les plus énergiques, lorsque nous ne voyons encore en Dieu que l'Être infini par lequel toutes choses subsistent et en qui nous avons nous-mêmes l'être, le mouvement et la vie. Mais quand cet être infini nous apparaît encore comme la suprême perfection et la suprême bonté ; quand nous sommes convaincus que, malgré sa grandeur, il est près de nous, il est en nous par son action, par son amour ; qu'il nous appelle à lui, qu'il veut nous faire part de sa perfection et de sa béatitude ; alors le sentiment religieux surpasse et quelquefois étouffe en nous tous les autres, et il devient le principe des passions les plus énergiques et les plus actives.

Les hommes qui ne possèdent à aucun degré le sentiment religieux ont peine à comprendre l'intensité des passions qui en proviennent, et alors ils sont enclins à ne voir en elles qu'une transformation singulière, une déviation étrange de passions d'un autre genre. Ainsi, quelques-uns s'imaginent que les effusions d'amour divin auxquelles s'abandonne une sainte Thérèse s'expliquent suffisamment par des accès d'hystérie, par des élans de l'amour sensuel s'ignorant lui-même et se donnant le change. D'autres ne veulent rien voir dans les passions religieuses qu'une forme nouvelle des passions ambitieuses et politiques. L'esprit de prosélytisme n'est pour eux autre chose que l'esprit de domination s'exerçant dans un autre domaine, et cherchant à s'emparer des consciences, quand il lui est impossible de régner sur les corps. Cette accusation est, en somme, identique à celle qui se produisait continuellement au dernier siècle quand on déclarait que les fondateurs des religions n'étaient que des *imposteurs ;* seulement, on leur attribuait alors une imposture réfléchie ; aujourd'hui, connaissant mieux les lois de l'histoire, et sachant combien est grande la part de l'incon-

science dans le développement de l'individu et de la société, on se contente de leur attribuer une imposture en quelque sorte spontanée. Cette différence établie, le fond de la pensée reste le même : il n'y a point place dans le cœur de l'homme pour l'amour de Dieu ; mais les habiles savent s'abriter derrière l'apparence de cet amour pour dominer les peuples et pour réaliser leurs desseins. Tout cela est exagéré et profondément arbitraire ; sans doute les dispositions du tempérament et du caractère peuvent déterminer la forme sous laquelle la passion religieuse se manifeste ; elles ne créent pas pour cela cette passion elle-même. Ceux à qui leur imagination suggère facilement des pensées ou des sentiments d'une nature érotique, encore que leur raison soit toute disposée à les rejeter, ou que même leur innocence ne s'en rende qu'un compte très-imparfait, sont par là même disposés à revêtir leur amour pour Dieu d'expressions ou d'images qui se rapportent partiellement à l'amour des sens. Il est tout à fait excessif d'en conclure que Dieu ne soit pas le véritable objet, comme le véritable principe, de leur amour. De même, il y a des caractères impérieux auxquels l'idée religieuse apparaît surtout comme l'idée dominatrice qui doit régler toutes les actions des hommes en vue, non-seulement de leur salut éternel, mais encore de leur bonheur dans le temps. Ces hommes, après avoir soumis leur vie entière à l'idée religieuse, se croient la mission d'y soumettre également les autres hommes par l'autorité, et quelquefois par la violence, Mais ce n'est là encore que la forme sous laquelle se présente chez eux la passion religieuse ; ce n'en est point l'essence.

Les passions religieuses sont donc bien, comme le sentiment dont elles émanent, des faits *sui generis*, et irréductibles à tous les autres. Pour en dresser la liste, il faudrait énumérer d'abord les éléments essentiels dont se compose le sentiment religieux dans sa plénitude, dans son parfait équilibre, et montrer ensuite que les passions proviennent du développement exagéré de l'un de ces sentiments, et du

désordre qui en résulte au point de vue de la bonne direction de la vie et de la perfection du sentiment religieux lui-même. Or, les éléments essentiels dont se compose le sentiment religieux peuvent être établis à peu près de la manière suivante : 1° l'idée de Dieu, considéré comme être souverainement parfait et souverainement aimable, qui mérite nos hommages et notre amour au delà de toutes les créatures ; 2° la conception de Dieu, en tant qu'être souverainement puissant, qui peut nous tirer de toutes nos épreuves physiques et morales, par des moyens qui nous sont profondément inconnus, mais qui ne sont pas en opposition nécessaire avec les lois de la nature ; 3° l'idée d'une communication substantielle entre nous et Dieu, d'où il résulte que, non-seulement notre existence, mais encore notre raison et notre volonté, sont fondées en Dieu, et que, par conséquent, toutes les croyances humaines et toutes les institutions sociales doivent d'une certaine manière se rattacher à Dieu et dépendre de lui ; 4° la certitude que toutes les choses du monde n'ont qu'un éclat emprunté, et qu'il faut les aimer et les rechercher, non pour elles-mêmes, mais seulement comme les manifestations des attributs divins ; 5° l'espérance d'être unis à Dieu dans la vie future, et l'attente stoïque, sinon même le désir, de la mort. Voilà les traits essentiels de la véritable vie religieuse, en tant qu'elle se concilie avec l'ensemble des tendances de notre nature, et que, tout en les reléguant à leur place, elle n'en étouffe aucune. Examinons maintenant les passions qui résultent de l'exagération ou de la déviation de ces tendances.

L'amour de Dieu, l'inclination la plus pure et la plus légitime de toutes, devient une passion, lorsqu'au lieu de se subordonner simplement les autres affections, elle tend à les détruire, et aboutit au résultat qu'indiquent ces vers de *Tartufe :*

> Oui, je deviens tout autre avec son entretien ;
> Il m'enseigne à n'avoir affection pour rien ;
> De toutes amitiés il détache mon âme ;
> Et je verrais mourir frère, enfants, mère, femme,
> Que je m'en soucierais autant que de cela.

La foi, c'est-à-dire l'infinie confiance en Dieu, en sa toute-puissance, en l'accomplissement de toutes ses promesses, c'est l'idée que Dieu nous protége dans toutes nos entreprises, quand elles sont conformes à sa volonté. Cette croyance que Dieu est avec nous décuple nos forces; et, en ce sens, il est écrit qu'elle soulève les montagnes. Mais elle devient une passion, lorsque, brisant les attaches qui l'unissent aux autres tendances, également légitimes, de notre nature, elle nous pousse à croire que Dieu accomplira nos désirs en dehors de toute loi et de toute continuité dans ses desseins. L'idée d'une communication substantielle entre Dieu et nous est encore une idée religieuse parfaitement légitime; et cette idée doit nous guider dans toute notre conduite extérieure, puisque, Dieu étant la substance même du vrai, du beau et du bien, c'est en réalité vers lui que nous tendons, toutes les fois que nous poursuivons ces grandes choses, et que nous nous attachons, par exemple, à faire dominer davantage la justice dans les relations sociales; mais elle devient excessive et passionnée, si elle nous porte à croire que nous pouvons arriver dès cette vie à une communication immédiate et directe avec Dieu, sans le chercher d'abord dans ses œuvres, dans son reflet; c'est alors l'extase et le mysticisme, avec les égarements, les illusions et les insanités, qu'ils peuvent entraîner à leur suite. Le détachement des choses créées est excellent en lui-même; mais, s'il va jusqu'au mépris, et s'il nous porte à méconnaître dans la nature les admirables attributs dont elle est douée, cette vie et cette sorte d'autonomie qu'elle tient de Dieu, comment ce mépris de la création n'atteindrait-il pas le Créateur lui-même? Enfin, quoi de plus légitime que de vouloir atteindre à la vie divine que nous promettent également la philosophie et la foi, et même de s'écrier avec saint Paul : *Cupio dissolvi?* Mais si ce désir est poussé à un tel degré qu'il veuille atteindre par un ascétisme outré sa satisfaction immédiate, et obtenir la récompense en négligeant le labeur, n'est-il pas évident que ce n'est plus qu'une forme déguisée de l'égoïsme?

Les passions religieuses que nous venons d'indiquer sont les passions intérieures; mais la foi ne veut pas se renfermer dans les limites de l'âme; elle brûle de se répandre au dehors, et, plus que toutes les autres passions idéales, elle veut façonner le monde à son image. Dans cette mesure, elle est le prosélytisme, tel que nous le trouvons, par exemple, en saint Paul; et c'est encore une tendance parfaitement légitime. Quand Dieu est conçu par nous comme le souverain maître de l'univers, il est bien naturel que nous voulions lui conquérir toutes choses, et particulièrement les plus précieuses, c'est-à-dire les âmes raisonnables et libres de nos semblables. Et quand il s'y ajoute, comme dans le christianisme, l'idée que nos frères ne peuvent être sauvés que par la participation des mérites de J.-C., l'ardeur du prosélytisme doit être augmentée encore de toutes les forces que nous donne l'amour de nos semblables. Mais, maintenant, voici la passion qui en provient trop souvent; c'est le fanatisme religieux. Le fanatisme, en effet, c'est le prosélytisme cessant de s'accorder avec le reste des tendances de la nature humaine, et particulièrement avec la pitié et le respect des autres hommes; c'est le prosélytisme se tournant contre son propre but; car, ce qu'il veut amener à Dieu, ce sont des âmes raisonnables et libres, qui ne doivent être conquises que par l'ascendant de la vérité, et qui, dans tout autre cas, perdent leur valeur aux yeux de Dieu, puisque, n'ayant pas la libre disposition d'elles-mêmes, ce ne sont plus des âmes, mais des choses. En outre, le fanatisme surexcite par sa violence les sentiments qui lui sont contraires, et ainsi il arrive à détourner de Dieu plus d'âmes qu'il ne lui en conquiert.

Jusqu'à présent, nous n'avons encore considéré que les passions créées en nous par l'idée même de l'absolu et de ses diverses formes. Il faut maintenant passer à un dernier groupe de passions, déterminées par ce fait, qu'une fois en possession de l'idée de l'absolu, l'homme veut réaliser cette idée et en créer dans tout ce qui l'entoure, particulièrement dans cette société dont il fait partie, une image permanente

et vivante. Il y a dans l'homme, et pour ainsi dire à tous les degrés de son essence, une activité *architectonique*. Cette activité s'exerce déjà d'une manière inconsciente dans la formation et le développement de l'organisme; elle se continue par l'art, par l'industrie, par la moralité, dans lesquels l'homme dispose des moyens en vue d'une fin et réalise un ordre idéal conçu par lui ; mais elle trouve sa forme la plus importante dans l'édification de l'État. Le plus grand bonheur et la plus noble occupation de l'homme instruit, l'objet de sa plus haute ambition, c'est de prendre part à l'administration de la société dont il fait partie. Même dans la manie si générale qu'on désigne par cette expression vulgaire : *causer politique*, nous trouvons la preuve de cette tendance naturelle qui porte la plupart des hommes à se livrer, au moins en imagination, à ce travail d'organisation collective. Si nos droits politiques nous sont si chers, ce n'est pas en général qu'en les perdant nous nous trouvions lésés dans de très-graves intérêts, mais nous nous sentons diminués à nos propres yeux, si nous ne pouvons pas exercer ce genre d'activité vraiment naturelle, vraiment humaine, qui nous dispose à ébaucher ou à perfectionner un certain ordre politique ou social.

Cette activité, en effet, s'exerce sous deux formes parfaitement distinctes : la première, c'est l'activité sociale, par laquelle nous cherchons à établir entre nous et nos semblables des rapports dont le but est surtout d'augmenter pour tous les conditions de la sécurité et du bien-être; la seconde, c'est l'activité politique, qui tend à la réalisation d'un ordre général dans lequel chaque citoyen trouve la garantie de ses droits et les conditions du libre exercice de ses facultés.

A ces deux formes d'activité correspondent deux ordres de passions, qui sont les passions sociales et les passions politiques. Contentons-nous de les esquisser très-rapidement.

Les passions sociales sont des manifestations anormales de l'activité qui nous porte à établir entre les hommes un certain équilibre plus ou moins rationnel au point de vue du

bonheur et de la répartition des biens et des richesses. Ces passions, comme la plupart de celles que nous avons étudiées jusqu'à présent, se divisent en deux catégories ; les unes nous rejettent vers le passé, les autres nous guident vers l'avenir. Il nous est facile de le comprendre, en nous rendant compte de la double base sur laquelle la société repose.

La société repose d'abord sur l'intérêt personnel, tel qu'il apparaît à l'homme, aussitôt qu'il commence à avoir une idée nette des plus hautes facultés de sa nature. Il comprend alors que les plus grands biens, dans l'ordre moral comme dans l'ordre matériel, ne peuvent se réaliser pour lui que par le concours de ses semblables, et il se met à rechercher avec réflexion leur amitié et leur appui.

Mais l'autre base de la société, la plus naturelle et la plus solide, c'est la sympathie. L'homme a pour l'homme un amour naturel, qui se manifeste de suite, et qui est tout à fait indépendant des calculs de l'intérêt. Le sourire du visage humain a pour lui un charme immédiat, comme en ont pour les yeux de l'enfant les premières caresses de la lumière.

Il est peu d'hommes chez lesquels ces deux tendances se manifestent en parfait équilibre, et dont, par conséquent, les inclinations sociales n'apparaissent sous une forme plus ou moins passionnée. Chez les uns, c'est l'intérêt qui domine, et il les pousse à ne voir dans la société qu'un instrument dont il faut tirer le plus de profit possible ; chez les autres, c'est la sympathie poussée jusqu'à l'oubli de soi-même. Les uns et les autres sont passionnés ; mais dans l'âme des premiers règne la passion mauvaise et égoïste, et dans celle des seconds la passion désintéressée et généreuse. Les crimes ne sont pour la plupart que de violentes passions antisociales : un misérable égorge son semblable pour quelques pièces de monnaie ; et, d'autre part, les grandes vertus, les vertus sublimes, sont, au moins dans leur premier principe, des passions ultra-sociales, qui portent l'individu à s'oublier, à se sacrifier pour ses semblables ; c'est la charité, c'est le dévouement, c'est l'héroïsme.

Mais ces passions, bien que se rapportant à la société, n'en ont pas moins, à un autre point de vue, un caractère individuel. Les vraies passions sociales sont celles qui se développent parmi les hommes au sujet de ces relations collectives dont traite l'économie politique. Ce sont des passions de ce genre qui se déchaînent dans les luttes entre les diverses catégories sociales, comme, par exemple, lorsque les classes riches cherchent à exploiter injustement les classes laborieuses, ou lorsque ces classes laborieuses, une fois déchaînées, ne savent plus garder aucune mesure dans leurs revendications et s'abandonnent aux plus déplorables excès. Ce sont encore ces passions sociales qui se manifestent dans les rêveries socialistes, dans les déclamations humanitaires de tant de réformateurs anciens ou modernes, et dans les révolutions qui en sont la suite.

Les passions politiques sont de leur côté des manifestations extraordinaires et anormales de l'activité par laquelle nous tendons à édifier autour de nous une société, protectrice de notre sécurité et de nos droits. Cette activité se manifestant sous deux formes, dont l'une, intérieure, tend à la constitution même de la société, l'autre, extérieure, à sa protection au dehors, les passions qui en proviennent se divisent naturellement en deux classes : les passions politiques proprement dites et les passions patriotiques. Mais, quelle que soit l'importance des passions patriotiques qui tiennent une si large place dans l'histoire, nous n'insisterons que sur les passions politiques proprement dites, en essayant de les rattacher rapidement à leur principe psychologique.

C'est dans ces passions-là surtout que se manifeste l'activité architectonique dont nous parlions tout à l'heure. Ce qu'on découvre par-dessus tout dans les passions politiques, c'est l'ardent désir qui se manifeste dans toute conscience maîtresse d'elle-même de réaliser une forme idéale, un ordre absolu. Les passions politiques ont un caractère beaucoup plus idéal que les passions sociales ; car elles se rapportent à des choses bien plus abstraites, bien plus rationnelles. En

réalité, il y a toujours au fond des passions sociales la préoccupation du pain quotidien, des conditions nécessaires de l'existence et du bonheur. Au contraire, dans les passions politiques, les esprits s'exaltent, non pour des intérêts, mais pour des droits, dont la satisfaction n'amène pas toujours nécessairement des avantages immédiats et sensibles. Le véritable objet de ces passions, ce sont des conceptions idéales, des formes, à la réalisation desquelles nous consacrons toute notre énergie, parce qu'il nous semble y voir les conditions nécessaires du perfectionnement de l'humanité.

Ces passions peuvent, comme presque toutes les autres, se diviser en deux catégories, suivant que, par la nature de l'activité qu'elles déchaînent en nous, elles tendent à nous ramener vers le passé ou à nous faire pressentir et ébaucher un avenir meilleur. Toutefois, il faut se garder ici d'une confusion grossière. On sait que, dans tout état, il y a toujours eu, sous des formes infiniment diverses, un parti du mouvement et un parti de la résistance. Comment, d'ailleurs, n'en eût-il pas été ainsi ? C'est la loi même du progrès ; pour que le progrès se réalise, il ne faut pas qu'il s'étende à l'infini, mais bien qu'il s'arrête et qu'il prenne possession de lui-même dans une forme déterminée ; et il n'y a que des théoriciens aveugles, absolument ignorants des lois de l'organisme et de l'évolution, pour rêver une société dans laquelle aucune force rétardatrice ne viendrait arrêter la force d'expansion. Il est donc nécessaire à l'harmonie de l'État qu'il y ait chez certains esprits une tendance à marcher en avant, et, chez d'autres, une tendance contraire à se renfermer dans les limites de la tradition. Mais ces deux tendances poussées à l'excès sont le principe des passions politiques. Or, il serait excessif, il serait injuste de vouloir considérer comme passions progressives toutes celles qui se produisent dans le sens du mouvement, et comme régressives toutes celles qui se produisent dans le sens de la résistance. Qu'on y réfléchisse, et l'on verra qu'il faut chercher plus loin dans l'âme humaine le principe de la division à faire entre les passions

politiques que l'on peut considérer comme vraiment bonnes et progressives, et celles qui sont vraiment régressives et mauvaises.

En réalité, l'idéal social que nous rêvons de réaliser autour de nous est plus ou moins pur, plus ou moins parfait, suivant qu'il y a dans notre âme elle-même plus ou moins de pureté et de perfection ; par conséquent, ce sont à certains égards les formes mêmes de son âme que l'homme projette au dehors dans ses tentatives d'organisation de la société. De même que l'état intérieur se manifeste toujours dans les créations des poëtes et des artistes, et que, comme l'a si bien dit Boileau :

> Le vers se sent toujours des bassesses du cœur,

c'est aussi l'état de notre âme qui se montre dans la manière dont nous concevons et dont nous cherchons à réaliser l'idéal politique et social. Les âmes vraiment libres, parce qu'elles sont désintéressées, ne veulent pour principe de l'organisation sociale que la liberté : elles la veulent pour elles-mêmes, mais elles la veulent aussi à un égal degré pour les autres ; dominées par cette idée, elles poursuivent avec passion, et quelquefois même, il faut bien l'avouer, avec illusion, un état social qui aurait pour base la liberté, et dans lequel le respect de toutes les convictions réfléchies et honnêtes amènerait le rapprochement des cœurs et la conciliation des esprits. Il y a, au contraire, des âmes, vouées par leurs vices à un esclavage perpétuel, qui ne se représentent l'organisation sociale que sous la forme d'un ordre tout extérieur, ne résultant pas du libre assentiment des consciences, et qui, par suite de cette grossière erreur, méconnaissent en elles-mêmes non moins que dans les autres âmes la dignité humaine, et sont également prêtes à exercer toutes les violences du despotisme ou à ployer devant toutes les exigences de la démagogie.

La citation d'un passage très-curieux de la *République* de Platon va nous permettre de comprendre comment on pour-

rait faire ce tableau des passions politiques dans leur rapport avec les divers degrés de perfection dont l'âme humaine est susceptible. Nous allons voir que, dans ce passage, il explique les diverses formes de gouvernement par la prédominance de certaines passions, et la décadence de ces formes par les divers degrés d'une décadence possible de l'âme elle-même ; on peut ajouter que les progrès de ces formes ont eu historiquement leur principe dans l'apparition et le développement de passions et de dispositions meilleures au sein de l'âme humaine.

« La forme des États, dit Platon, ne vient point des chênes et des rochers, mais des mœurs mêmes des membres qui les composent et de la direction que cet ensemble de mœurs imprime à tout le reste. » Et de ce principe général il conclut que les altérations qui se produisent dans les Etats, et qui en déterminent la décadence, ont leur point de départ dans des altérations analogues de l'âme, lorsqu'elle est ramenée d'un degré supérieur de culture à des formes plus grossières et plus barbares. C'est au fond l'idée que les altérations des États, les changements qui s'y produisent, les altérations qui les bouleversent, ont leur principe dans les passions politiques ; et que ces passions elles-mêmes trouvent leur origine dans les passions proprement dites, en tant qu'elles sont déterminées par l'influence d'une sorte d'hérédité. C'est à cela que semble se rapporter la théorie toute pythagoricienne, et, par conséquent, bien obscure, du *nombre nuptial*.

Platon pense que la perfection de l'âme, son juste équilibre, sa parfaite harmonie, ont pour condition essentielle l'observation de règles qui doivent présider aux mariages. Lorsque ces règles sont enfreintes, cet équilibre se trouble ; le mélange habituel des éléments de l'âme est profondément modifié ; et alors la génération nouvelle ne présente plus d'âmes d'or et d'argent, c'est-à-dire de ces âmes qui sont, pour ainsi dire, formées d'un pur métal ; « mais le fer vient se mêler avec l'argent, et l'airain avec l'or ; et

il résulte de ce mélange un défaut de convenance, de régularité et d'harmonie qui, partout où il se trouve, engendre l'inimitié et la guerre. » Or, qu'est-ce, au point de vue d'une psychologie positive, que ce fer et cet airain, qui viennent altérer le pur métal de l'âme? Ce ne peut être évidemment qu'un ensemble d'instincts, étouffés par le progrès et par l'éducation, et qui reparaissent dans les âmes aussitôt que l'éducation et la moralité cessent un moment d'exercer leur empire.

Platon explique alors les formes de plus en plus mauvaises de l'organisation sociale, en les rattachant à la réapparition d'instincts mauvais, que l'éducation avait comprimés. La *timocratie*, qui est une sorte de gouvernement militaire, provient de certains sentiments violents et belliqueux, qui s'exaltent au fond de l'âme humaine. « L'homme timocratique, c'est l'homme ambitieux, plein de sentiments hautains, qui laisse tout empire sur son âme à cette partie de lui-même où réside la colère, l'esprit de dispute, et qui tient le milieu entre la raison et la passion. » Cette première décadence politique a donc sa cause dans l'exaltation d'une puissance subordonnée de l'âme ; mais cette décadence n'est point irremédiable. Le degré suivant de corruption de l'État a son principe dans la renaissance d'autres désirs, déjà moins nobles, car ils se rapportent davantage à la partie inférieure de l'âme ; c'est le *gouvernement oligarchique*, dans lequel toute la puissance appartient à la richesse. L'homme oligarchique, c'est celui qui, dans son âme, a chassé du trône l'ambition, pour y faire monter à sa place l'esprit d'avarice et de convoitise. Ce n'est plus seulement la raison que cet homme-là a enchaînée comme un vil esclave, c'est encore le courage : « Il a forcé l'une à ne penser, à ne réfléchir qu'aux moyens d'accumuler de nouveaux trésors, et il a obligé l'autre à n'admirer, à n'honorer que les richesses et les riches, et à mettre toute sa gloire dans la possession d'une grande fortune et dans l'art d'en amasser. » Faisons un pas de plus : après le gouvernement oligarchique, qui

s'appuie sur la richesse, vient le *gouvernement démocratique*, qui repose sur l'exaltation de passions vulgaires et grossières. Voyons comment Platon explique la transformation de l'homme oligarchique en homme démocratique ; c'est toujours en développant la même idée principale : c'est que, sous l'influence de son abandon par elle-même ou par ceux qui sont chargés de lui donner l'éducation, l'âme est envahie par des instincts mauvais ; ils montent en elle, comme une fumée impure ; ils l'enivrent de lotus ; ils lui font oublier sa véritable naissance et sa dignité première ; ils s'en emparent enfin comme d'une citadelle : « Ils chassent ignominieusement la honte en la taxant d'imbécillité ; ils bannissent la tempérance, après l'avoir outragée en lui donnant le nom de lâcheté ; ils exterminent la modération et la frugalité, qu'ils traitent de rusticité et de bassesse... Après avoir ainsi vidé et purgé l'âme du malheureux jeune homme qu'ils obsèdent, ils y introduisent avec un nombreux cortége, richement parés et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, le libertinage et l'effronterie : l'insolence sous le nom de politesse, l'anarchie sous celui de liberté, le libertinage sous celui de magnificence, l'effronterie sous celui de courage. » La *tyrannie* enfin est le dernier degré de ce stade que parcourent les nations livrées à la décadence. Elle a son principe dans la révolte des éléments les plus bas et les plus grossiers que contiennent l'âme humaine. Le tyran est l'homme chez qui « les sentiments d'honneur et la probité qu'on lui avait inspirés dans son enfance ont disparu devant ses passions affranchies, » et qui, sous l'influence de ces passions, se laisse entraîner jusqu'aux derniers excès et jusqu'aux crimes les plus horribles.

Il est impossible de mieux exprimer que ne l'a fait Platon, dans cette belle page, la relation qui existe entre les passions politiques, c'est-à-dire celles qui se manifestent dans l'édification des diverses formes de gouvernement, et les passions proprement dites ; seulement, le tableau que Platon n'a tracé qu'au seul point de vue de la décadence, on

pourrait le tracer également au point de vue du progrès, et faire voir que l'apparition de ces formes, considérées dans l'ordre naturel de leur développement, s'est produite en corrélation avec le développement de l'âme elle-même, et que l'homme est devenu d'autant plus capable de réaliser l'absolu dans ses institutions, que cet absolu s'est manifesté plus clairement à son intelligence et à sa raison. Mais cette idée si originale et si profonde de Platon est surtout précieuse pour nous en ce qu'elle nous permet, par les mille applications dont elle est susceptible, d'éclairer l'histoire par la psychologie. Quand une fois nous savons que ces passions politiques, qui fondent et bouleversent les États, reposent en dernière analyse sur les passions ordinaires, plus ou moins transformées par la conception d'un idéal social, et que nous pouvons reconnaître à un grand nombre d'indices s'il n'y a en elles que des appétits violemment surexcités, ou si elles sont des élans d'enthousiasme désintéressé et généreux, se rapportant par-dessus tout au triomphe de l'*Idée;* nous avons en main un moyen sûr de juger les personnages historiques, de faire tomber les masques, de rendre à chacun son véritable caractère, de ne plus confondre les grands hommes avec les ambitieux vulgaires, et les hommes d'État, fondateurs et guides des nations, avec les hommes de parti, qui ne savent que compromettre et détruire l'unité sociale, fondée et affermie par le génie des autres. Découvrir sous les événements historiques des âmes, des volontés, des caractères, des responsabilités; se demander, à propos de chacun des personnages qui ont joué un grand rôle sur la scène du monde, quelles ont été ses véritables intentions, à quels mobiles et surtout à quelles passions il a obéi; savoir enfin s'il n'a été qu'un homme violent, grandi par le hasard des circonstances, ou s'il a été un homme de foi ardente, de convictions profondes, qui a forcé, pour ainsi dire, les circonstances à le suivre, à réaliser sa volonté, à accomplir son idéal; c'est le suprême plaisir de l'étude de l'histoire, mais il n'y a que l'historien psychologue qui puisse le goûter.

IV

Telles sont les principales passions, politiques, sociales, religieuses, que l'on pourrait rassembler sous le nom de passions historiques, parce que, plus que toutes les autres, elles se déroulent à travers l'histoire et en expliquent les péripéties ; en les énumérant, nous serions parvenus au terme de notre classification, s'il ne nous restait, au sujet de ces passions elles-mêmes, à dire quelques mots d'un parallèle qu'on peut établir entre les passions naturelles, correspondant à de vrais besoins, à de réelles nécessités, et les passions factices, créées par la volonté, quelquefois même par la fantaisie de l'homme. Ce parallèle n'est point sans importance ; car, en étudiant les passions factices, et en remarquant que leur mode de formation n'est autre chose qu'une certaine forme de l'association des idées, nous serons en mesure d'en tirer quelques inductions sur le mode probable de formation et de développement des passions proprement dites.

Les passions d'ordre inférieur, c'est-à-dire celles que nous avons appelées passions organiques, peuvent être toutes considérées comme des passions naturelles ; en effet, elles correspondent toutes à des modes d'activité absolument nécessaires et qui ne pouvaient point ne pas être réalisés à leur tour par le développement logique de l'évolution de l'âme. Sans doute ces passions, comme toutes les autres, restent en un sens contraires à la nature, puisque, par l'exaltation extraordinaire qu'elles communiquent à un mode spécial d'activité au détriment de tous les autres, elles bouleversent l'ordre naturel des facultés humaines ; mais, considérées isolément et en elles-mêmes, elles ne sont et ne peuvent être que naturelles, puisqu'elles correspondent à un moment nécessaire et absolument déterminé du progrès des choses.

Il n'en est plus de même pour les autres catégories de

passions, et surtout pour celles que nous venons d'appeler les passions historiques. Il s'en faut de beaucoup que toutes ces passions soient naturelles, c'est-à-dire qu'elles se rapportent à la satisfaction de véritables besoins, intellectuels ou moraux, de la nature humaine, et à la conquête de véritables biens. Quelques-unes sont essentiellement factices, et ne correspondent qu'à des besoins imaginaires, ou, du moins, si elles ont pour substratum quelque besoin nécessaire, la forme qu'elles donnent à la satisfaction de ce besoin n'a plus rien de naturel et ne s'explique que par l'intervention d'idées ou de sentiments esssentiellement factices.

Le principe de ces passions réside dans l'imagination humaine, dans ce singulier privilége que nous avons, non-seulement de créer des chimères, mais encore de nous en éprendre et de les poursuivre avec une ardeur extraordinaire :

> Pygmalion devint amant
> De la Vénus dont il fut père.

Ainsi, l'homme ne cesse de se créer en imagination, au delà des biens qui lui sont accessibles, d'autres biens d'une nature plus complexe et tout idéale, et de se persuader qu'il ne trouvera le repos que dans la possession de ces biens. Alors, il se passionne uniquement pour ces créations instables de son imagination, et il consume dans leur vaine poursuite plus d'activité qu'il ne lui en faudrait pour atteindre et pour réaliser les véritables conditions de son bonheur :

> Il est de glace aux vérités,
> Il est de feu pour les mensonges.

Les moralistes ont beau jeu en présence de ces passions singulières qui, froidement considérées, ne correspondent à aucun bien réel, mais, au contraire, détournent l'homme des biens qu'il a sous la main et qu'il pourrait, avec un peu plus de sagesse, saisir sans se baisser. Que n'ont-ils point écrit, par exemple, sur cette passion de l'avarice, qui

nous empêche de jouir des biens amassés et nous pousse sans cesse à en conquérir de nouveaux, au risque de tout perdre dans les hasards des tempêtes ou des spéculations? Sous combien de formes n'ont-ils point fait voir l'inanité de cette tendance qui n'accumule les moyens de jouir qu'en supprimant la possibilité et le goût de la jouissance elle-même? Et quoi de plus juste au point de vue de la froide raison? Mais la psychologie n'est point embarrassée d'expliquer de tels faits, et, tout en reconnaissant leur caractère anormal, elle découvre en eux les traces d'une raison inconsciente, mais supérieure, qui tend à des fins méconnues par la sagesse vulgaire. L'homme n'est fait que pour l'infinité; c'est en vain qu'il veut, en ne prenant conseil que de sa raison individuelle, de son bon sens égoïste, s'enfermer dans des fins déterminées; il y a toujours quelque chose qui le pousse au delà; et il trouve plus de bonheur dans le développement infini de son activité, lors même que ce développement ne devrait aboutir à lui assurer aucun avantage positif, qu'il n'en trouverait dans la jouissance actuelle des biens amassés. L'avarice n'est sans doute que la forme grossière de cette tendance vers l'infini; mais elle y touche du moins, et c'est par là qu'elle se relève. L'homme est *thésauriseur*, parce qu'il est en toute chose *édificateur;* or, édifier une fortune, c'est déjà quelque chose. Dût cette fortune ne profiter ni à nous-mêmes, ni à nos enfants ou à nos amis, mais se dissiper bientôt, on ne sait en quelles mains, au souffle de la vanité ou de la débauche, elle n'en a pas moins été une œuvre, un monument; elle n'en a pas moins porté le sceau d'une personnalité active et libre; et l'homme qui l'a créée, en y déposant sa vie entière, n'a point été à tous égards un homme méprisable, bien qu'il ait obéi dans sa conduite à une raison inconsciente, qui ne se rendait pas compte de ses propres fins.

Comme l'avarice, l'ambition est aussi une passion factice. C'est là surtout que s'est exercée la verve des poëtes et des moralistes. L'activité inquiète d'un Pyrrhus, l'insatiable

ambition d'un Alexandre, quel beau thème à déclamations! Comme Plutarque et Boileau ont bien su mettre en parallèle la raison de Cinéas avec la folie de son maître! comme ils ont ingénieusement démontré qu'autant vaut rire de suite et prendre du bon temps que de conquérir d'abord l'univers! Et que dire d'Alexandre, étouffant dans les étroites limites du monde, comme s'il était enfermé dans les rochers de Gyare ou dans la petite île de Sériphe? n'est-ce point la raison même qui s'exprime par la bouche de Juvénal et de Boileau, quand ils lui reprochent la vanité de ses agitations, aussi contraires à son propre bonheur qu'à la félicité du genre humain?

> L'enragé qu'il était, né roi d'une province
> Qu'il pouvait gouverner en bon et sage prince,
> S'en alla follement, et croyant être Dieu,
> Courir comme un bandit qui n'a ni feu ni lieu,
> Et, traînant après lui les horreurs de la guerre,
> De sa vaste folie emplir tout l'univers.

Rien ne serait plus juste que cette satire, si l'homme ne portait en lui-même que cette raison individuelle et consciente dont les déterminations s'adaptent toujours à des fins clairement aperçues et distinguées, mais il n'en est pas réellement ainsi; l'homme étant fait pour l'infinité, il y a en lui une raison inconsciente qui le porte vers des fins supérieures à son propre intérêt, et grâce à laquelle il est souvent, sans le savoir, l'instrument des destinées générales de l'humanité. L'ambition, si déraisonnable, si follement absurde, lorsque l'on part de ce principe qu'il n'y a d'autres biens pour l'homme que ceux dont on peut concevoir clairement la relation à sa destinée individuelle, devient, au contraire, facilement explicable, quand on reconnaît à l'homme le privilége de se créer à lui-même, par le travail de sa pensée, des fins idéales et des biens supérieurs à ceux que la foule connaît et poursuit.

Il y a donc, même dans l'individu, des passions qu'on peut appeler factices, en opposition avec celles qui sont absolu-

ment fondées sur la nature, mais elles ne méritent ce nom qu'à certains égards : en effet, bien qu'elles soient des créations de la pensée, elles se rencontrent dans tous les pays et dans tous les temps, et l'on peut dire, à ce point de vue, qu'elles sont indissolublement attachées à la nature de l'homme. Les véritables passions factices doivent être cherchées ailleurs ; ce sont des modes d'activité essentiellement collective, qui s'ébauchent et se développent dans un temps ou un pays déterminé, sous l'influence de certaines circonstances, et qui, après avoir joué un rôle plus ou moins considérable dans l'évolution historique, finissent par disparaître et par faire place à d'autres. Qu'il existe des passions de ce genre, c'est ce qui résulte très-clairement de quelques expressions dont nous faisons couramment usage. Nous nous contentons quelquefois, pour expliquer certains événements historiques, d'invoquer les *passions du temps ;* nous ne nous faisons pas faute non plus de dire les *passions du jour*, pour désigner certains courants d'idées, certains engouements, certaines impulsions, actuellement dominantes, mais dont nous reconnaissons par là le caractère essentiellement accidentel et passager. Il est incontestable, en effet, que souvent des idées et des sentiments, après avoir passionné une génération, paraissent ridicules aux générations suivantes ou du moins les laissent parfaitement froides ; nous ne comprenons plus rien aux passions du temps de la Ligue ; et sans doute un ligueur serait étrangement surpris des choses qui nous passionnent aujourd'hui.

Ces passions factices ne sont point absolument sans rapport avec les passions naturelles ; on peut dire, au contraire, que chacune d'elles enveloppe quelques biens réels et positifs ; mais, quand nous sommes sous leur influence, ce n'est point à proprement parler pour ces biens eux-mêmes que nous nous passionnons ; c'est pour une forme déterminée sous laquelle ils nous apparaissent actuellement ; c'est pour une certaine synthèse que notre esprit leur impose ; c'est même quelquefois (tant est grande la puissance

des mots, surtout quand ils sont sonores et vides) pour un mot qui exprime confusément cette synthèse. On en donnerait facilement la preuve en relevant mille circonstances où les hommes, après être entrés, par une voie toute rationnelle, en possession des biens qui sont pour eux enveloppés dans une certaine forme ou attachés à un certain mot, n'en continuent pas moins à se passionner exclusivement pour cette forme ou pour ce mot, comme s'il y avait en eux quelque réalité distincte et quelque mérite propre.

Citons un exemple entre mille pour faire comprendre cette différence qui sépare les passions factices des passions naturelles. Le patriotisme est évidemment une passion naturelle, qui se retrouve dans tous les pays civilisés et qui a son principe dans les conditions les plus nécessaires de la vie sociale ; mais ce qu'on a appelé longtemps en France le *chauvinisme* peut, au contraire, être considéré comme un type de passion essentiellement factice. Cette singulière passion a son principe dans un état particulier d'esprit que crée chez un peuple une série inespérée de succès militaires. Sous l'influence de l'exaltation que lui causent ses victoires, ce peuple ne tarde pas à se croire sous tous les points de vue le premier peuple de l'univers ; il s'imagine qu'il a pour mission d'imposer des lois au reste de la terre ; que toutes les autres nations ont les yeux fixés sur lui pour célébrer sa gloire et pour accepter son empire ; il se figure qu'il est absolument invincible, fût-ce même devant une coalition universelle, et qu'il a pu être arrêté dans ses triomphes par la résistance des éléments, mais jamais par celle des hommes ; et, dans cet égarement, il ne voit pas le flot grossissant de haines et de colères qui s'amasse contre lui et qui, un jour peut-être, se déchaînera en brisant tout sur son passage. Voilà bien une véritable passion, collective, populaire, mais par-dessus tout factice, et conséquemment transitoire. Après avoir régné chez un peuple pendant une certaine période, elle disparaît sous l'action de circonstances contraires, de cruelles déceptions patriotiques, elle passe chez

un autre peuple, puis, peut-être, chez un autre encore, jusqu'à ce qu'elle soit extirpée d'une manière complète par l'avénement d'un ordre social plus parfait.

On pourrait, en parcourant l'histoire tout entière, citer un grand nombre d'autres passions de ce genre, qui ont apparu et se sont développées à une certaine époque, dans un certain temps, au milieu de circonstances déterminées, et qui n'ont pas survécu à ces circonstances. Qu'on analyse ces passions essentiellement complexes, et l'on retrouve toujours au fond quelque aspiration légitime et nécessaire de notre nature, comme, par exemple, l'amour de l'indépendance nationale ou de la liberté religieuse ; mais cette aspiration y est comme voilée sous une foule de sentiments particuliers, d'engouements, de haines, d'espérances, qui lui donnent une physionomie déterminée et comme une vie à part. Il s'est produit à toutes les époques des passions populaires, des haines et des violences contre les privilégiés de la fortune, des revendications communistes, etc. Mais chacune de ces guerres sociales dont l'histoire nous a conservé le souvenir a sa physionomie spéciale, qui lui vient d'un ensemble d'idées et de sentiments qui dominaient à cette époque. Ainsi, par exemple, sous l'influence des notions si incomplètes et si fausses qu'une certaine économie politique a répandues dans le peuple sur les rapports du travail et du capital, il s'est créé des passions populaires d'un nouveau genre, qui se sont donné carrière pendant nos journées de juin, pendant notre insurrection de la Commune, et qui, malgré l'analogie des besoins fondamentaux sur lesquels elles reposent, ne sauraient être confondues par l'historien avec les passions populaires du temps de la Jacquerie ou de la guerre des anabaptistes.

Quelle est l'origine de ces passions étranges ? Nous avons déjà répondu implicitement à cette question. Cette origine doit être cherchée dans une loi de l'esprit humain, qui ne peut se contenter de percevoir la réalité, l'ordre vrai des choses, pour y adapter ses désirs et ses actes, mais qui trans-

forme et idéalise sans cesse cette réalité, et se crée ainsi des biens imaginaires qu'il poursuit avec plus d'ardeur que les biens réels. L'homme crée son désir plutôt qu'il ne le reçoit du dehors, et il se fait ensuite un Dieu de ce désir. Les biens réels, qui sont en rapport avec sa condition comme avec l'ordre général des choses, et dont il pourrait s'assurer la possession en adaptant sa conduite à cet ordre des choses, l'homme n'y attache que peu de prix ; toute son activité se tourne vers les biens dont il a fait lui-même des biens par un choix de sa pensée, par un assentiment de son esprit. Ceux-là seuls lui paraissent dignes de son effort, et la raison en est peut-être que, même s'il ne réussit pas à les atteindre, c'est encore pour lui un bonheur divin que de les avoir poursuivis et d'avoir ainsi déployé vers l'infini une activité que rien de fini ne peut satisfaire.

On peut voir dans cette tendance une forme particulière de la tendance plus générale qui a toujours porté l'homme à chercher l'idéal au delà du réel. Cette tendance, en effet, poursuit deux fins parfaitement indépendantes l'une de l'autre, et dont il importe de bien saisir la distinction. L'une de ces fins, c'est l'art, dont le but est de nous distraire un moment du spectacle des choses réelles, et de nous consoler de nos déceptions ou de nos misères ; mais quand nous demandons à l'art un secours momentané contre nos découragements ou nos ennuis, nous ne prétendons pas pour cela nous enfermer dans ses fictions et vivre d'une vie factice substituée par nous à la vie réelle ; après nous être reposés quelque temps au contact des choses de l'art, nous rentrons, affermis et retrempés, dans le cercle de nos occupations, de nos idées et de nos sentiments habituels. L'art, quelle que soit sa dignité, n'est toujours au fond qu'un délassement. Mais il y a une autre fin à laquelle se rapporte l'amour de l'idéal ; c'est le besoin de vivre dans une autre sphère que celle de la réalité et de nous envelopper, pour ainsi dire, d'un cercle de pensées, de croyances, de sentiments, qui soient notre œuvre personnelle, notre création. Ce besoin

s'est manifesté à toutes les époques et de plusieurs manières très-différentes; l'une des plus universelles et des plus curieuses, c'est la création des légendes ; elle occupe une place intermédiaire à égale distance de l'activité artistique, dans laquelle l'homme substitue complétement sa pensée à la réalité, et de l'activité scientifique, dans laquelle il s'efforce de régler sa pensée sur les choses réelles. Entre le travail absolument fatal de formation des notions d'après les empreintes de l'expérience, et le travail absolument personnel, tout à fait libre, par lequel la fantaisie du poëte crée un édifice de fictions, il faut en reconnaître un autre (et c'est précisément le travail de formation des légendes), qui n'est ni absolument nécessaire, ni absolument voulu, mais qui consiste à créer autour de nous une sphère de croyances, à moitié idéales, à moitié réelles, dans laquelle nous enfermons volontairement une grande part de notre vie.

On pourrait croire, parce que la majeure partie des légendes de l'antiquité et des temps modernes ont été remplies de détails merveilleux, qu'il ne se fait plus aujourd'hui de légendes; mais ce serait une erreur profonde : sans doute, le travail de formation des légendes s'arrête aujourd'hui à des limites bien plus étroites que dans les siècles antérieurs, parce que l'idée de la constance des lois naturelles, en pénétrant de plus en plus dans les esprits, impose un frein aux fantaisies de l'imagination créatrice. Mais s'il ne nous est plus possible de créer des légendes dans le domaine des choses de la nature, nous pouvons le faire encore et nous le faisons tous les jours dans le domaine des choses de l'histoire. Or, les passions factices, celles qui donnent naissance aux querelles des partis, des sectes, des diverses classes sociales, et qui contribuent plus que toute autre chose à déterminer les révolutions et les bouleversements de toute nature, dépendent au plus haut degré de cette tendance que nous avons à substituer, dans l'étude et l'appréciation des événements, la légende à l'histoire.

Si nous étions capables de voir les faits tels qu'ils se pro-

duisent, sans les transformer par le travail personnel de notre imagination, sans diminuer les uns et grandir les autres, nous pourrions encore différer profondément les uns des autres par les jugements que nous porterions sur eux; nous serions encore divisés en partis, à cause de la diversité de nos principes ou de nos intérêts; mais il n'y aurait point à proprement parler de passions politiques; la discussion sereine et froide en tiendrait toujours lieu. Malheureusement, nous ne voyons point ces faits tels qu'ils se produisent; notre imagination s'interpose entre eux et nous, et l'impression des choses réelles n'est que le point de départ du roman plus ou moins vraisemblable que chacun construit, soit sur les faits contemporains dans lesquels il a pu jouer quelque rôle, soit même sur les événements passés. C'est cette disposition naturelle qui, dans notre siècle par exemple, a divisé si profondément les esprits, à fait créer aux uns la légende de 92, aux autres la légende impériale, et, en nous portant à méconnaître la véritable nature des faits, nous a exposés aussi à en tirer de fausses inductions, et, aux jours des grands périls, à mettre notre confiance dans des armes impuissantes.

Les passions politiques ont donc généralement leur principe dans ce travail spontané de formation et de développement des légendes; par lui, nous nous habituons à concentrer toute la vie d'une nation, toute l'activité utile et féconde d'une époque, dans un homme, dans une dynastie, dans un groupe d'institutions, et, aveugles pour tout ce qui s'est fait en dehors de cette dynastie ou de ces institutions, nous sommes également injustes dans nos enthousiasmes et dans nos dédains; c'est ainsi que se forment au sein d'un peuple de véritables camps ennemis, entre lesquels aucune conciliation n'est bientôt plus possible. Mais il en est absolument de même pour les passions sociales. Elles proviennent aussi pour la plupart d'un travail de la pensée, d'un effort de l'imagination, plus préoccupée de créer de toutes pièces un idéal, absolument irréalisable et chimérique, de

bonheur, d'émancipation, d'égalité absolue, etc., que de chercher les moyens pratiques qui permettraient de réaliser, en corrélation avec l'intérêt général, l'amélioration graduelle du sort des classes les plus nombreuses et les moins instruites. De là, le caractère généralement factice des passions révolutionnaires, dont l'objectif n'est presque jamais un bien positif, un perfectionnement déterminé et susceptible de réalisation immédiate, mais plutôt un bien tout idéal, qui ne se réalise point, qui ne peut pas même se réaliser, parce qu'il est en dehors des conditions actuelles de la vie, parce qu'il ne peut concorder avec elles, qu'il n'y a pas de place pour lui, et qu'en un mot il est une pure *utopie*. Jamais peut-être ce travail de l'imagination populaire, qui n'aboutit et ne peut aboutir qu'à des passions factices et essentiellement incapables de rien édifier, ne s'est produit d'une manière aussi continue et aussi intense qu'à notre époque. Un économiste éminent, M. Leroy-Beaulieu, dans sa *Question ouvrière au XIXe siècle*, l'a signalé et décrit avec beaucoup d'à-propos. Après avoir montré que le souffle de détestables doctrines a presque entièrement détruit « chez nos populations ouvrières, non-seulement toute adhésion à une religion positive, mais encore toute croyance, même vague et indécise, à la permanence de la personnalité humaine et à l'existence d'une autre vie, » et que les antiques croyances ont fait place « à un prodigieux développement d'aspirations ayant pour objet exclusif les choses de ce monde, » il ajoute ces sages paroles :

« Un tel état de l'âme populaire est gros de conséquences périlleuses. Il y a dans l'homme un instinct indomptable qui le porte à se former un idéal de parfaite justice et de complet bonheur. Au milieu des inquiétudes, des épreuves et des abaissements de la vie journalière, c'est un besoin impérieux que de se représenter dans l'avenir un monde où l'équité, la dignité et le repos ne seront jamais troublés. Cette irrésistible puissance de l'élément mystique qui ne disparaît jamais, détournée de la contemplation des choses

d'une autre vie, se porte avec violence vers une société terrestre idéale.

« A défaut des images et des souvenirs religieux, les rêveries socialistes viennent hanter le cœur de nos populations ouvrières. « L'espérance de la terrestre rédemption morale, intel- « lectuelle et physique, du genre humain » devient la croyance dominante, le refuge habituel où s'élance l'âme, froissée par les misères et les déceptions de la vie réelle. Ainsi, dans les premiers temps du christianisme, un grand nombre d'esprits généreux attendaient dans un lointain avenir la formation d'une société plus parfaite où les principes de l'Évangile seraient appliqués selon la lettre et l'esprit. C'est ce qu'on appelait le *millénisme*. Aujourd'hui cette molle idée du paradis sur terre revit pour nos classes laborieuses ; mais le peuple ne peut rêver un idéal social sans user de toutes ses forces pour l'atteindre et pour en faire une réalité. Les rêveries se changent bientôt en tentatives. »

C'est bien là, en effet, ce qui se passe : le travail latent de l'imagination populaire prépare et enfante des passions nouvelles et redoutables, qui ne tardent pas à faire explosion et à tout détruire sans rien fonder. Mais en quoi consiste précisément ce travail collectif de l'imagination du peuple ? Il consiste, qu'on le remarque bien, dans une association d'idées, dans un groupement d'instincts et de sentiments, auxquels un petit nombre de formules, quelquefois même un simple mot, bref et sonore, sert de lien et de synthèse. C'est une véritable intégration ; mais cette intégration produit une force ; car tout ce qu'il y avait d'énergie dans chacun de ces instincts, la plupart violents et brutaux, haine, colère, envie, etc., passe dans la formule qui les relie ensemble et qui en fait une riche et vivante unité. Alors, une passion nouvelle est créée, passion essentiellement complexe et factice, formée de tout un groupe de passions antérieurement existantes ; mais cette passion est intimement unie à la formule, au mot, au signe de ralliement, qui l'a exprimée pendant le travail de sa formation et qui

continue encore à l'exprimer ensuite ; elle s'incarne, pour ainsi dire, dans ce mot. Nous en avons vu des exemples bien frappants dans nos révolutions contemporaines, et, par exemple, lorsque, dans les ardeurs de cette *fièvre obsidionale* qui agitait Paris séparé de la France entière, se préparaient, en se groupant autour de ce mot, dont bien peu saisissaient la signification réelle et positive, la *Commune*, toutes ces passions, toutes ces haines, tous ces aveuglements, qui devaient bientôt faire explosion dans une soudaine catastrophe. Ce qui s'est passé sous nos yeux d'une manière si évidente, s'était déjà produit à toutes les époques tourmentées de l'histoire. Toujours les passions collectives, les ardeurs révolutionnaires, se sont préparées par une fusion, par un groupement intime de passions isolées, d'aspirations confuses se reliant les unes aux autres dans l'unité d'un mot, de telle sorte que, ce mot une fois lancé dans la foule, on a pu les voir se répandre et se propager avec une rapidité extraordinaire, en envahissant toutes les âmes par une espèce de contagion morale.

Que l'on réfléchisse à cette loi, qui nous semble être bien réellement une loi historique, et l'on se convaincra sans doute qu'il se fait dans l'humanité une génération incessante de passions nouvelles, dont quelques-unes ne tardent pas à s'éteindre après avoir trop souvent projeté un éclat sinistre, tandis que les autres, en s'atténuant, finissent par creuser leur sillon et entrent comme éléments dans le caractère d'une génération ou d'un peuple, dans un tempérament national. Ce sont elles qui introduisent dans l'humanité ces perpétuelles divisions d'où proviennent à leur tour les événements tragiques de l'histoire. En même temps que la science et la raison tendent à unir les hommes dans la calme et sereine possession des mêmes vérités, également accessibles à tous, ce travail intérieur d'élaboration des passions tend, au contraire, à les diviser. Chaque pensée, individuelle ou nationale, au lieu de se mettre en communication avec les autres, au lieu de se modérer et de se régulariser par le

mouvement et par l'échange, s'enferme, au contraire, en elle-même, s'enveloppe dans son exclusivisme, et par une sorte de fermentation qu'elle subit, mais dont elle est elle-même la cause, en arrive à s'exagérer et à s'altérer d'une manière déplorable. Par là, il se creuse des abîmes de haine et de colère entre des peuples, et, dans le sein d'une même nation, entre des partis, dont chacun peut être animé de bonnes intentions, et exprimer par ses aspirations ou ses doctrines une part de la justice et de la vérité. Le sage gémit au spectacle de ces dissensions politiques, sociales, religieuses, qui, le plus souvent, pourraient être dissipées ou atténuées par un bon mouvement de concessions réciproques et de fraternelle entente ; il gémit en songeant à tout ce que pourraient pour le bien et le progrès ces forces intellectuelles et morales, qui se consument stérilement à se tenir les unes les autres en échec ; et, quelquefois, aux heures de découragement, il se demande avec une sorte de stupeur s'il y a moyen de concilier avec la Providence cette immense déperdition de force vive qui s'est toujours faite et se fera toujours dans l'humanité. Cette déperdition, malheureusement, a son principe dans la loi même de l'activité humaine, qui travaille beaucoup plus à l'édification d'œuvres idéales et subjectives qu'à la réalisation de biens objectifs et palpables, et se plaît beaucoup plus à se créer des illusions qu'à établir solidement les conditions nécessaires de son bonheur.

Ce travail de synthèse de nos pensées et de nos sentiments par lequel se forment peu à peu des passions nouvelles est tellement intense, qu'après avoir produit les passions elles-mêmes, il produit encore les conditions organiques de leur expression. Il donne au visage, à la physionomie, certains plis durables ou certaines contractions passagères qui finissent par en devenir les signes. Les passions les plus factices, les plus transitoires, celles qui ne correspondent qu'aux préoccupations d'une époque, ne peuvent devenir prépondérantes, sans donner bientôt naissance à certains

types auxquels un œil exercé reconnaît les individus qui les partagent.

Mais, puisqu'il se forme ainsi, autour de nous, des passions nouvelles qui ont leur origine dans un simple travail d'association d'idées et dans un simple groupement d'habitudes volontairement acquises, on peut se demander s'il n'y aurait pas dans ce fait le point de départ d'une induction très-importante, que nous nous contenterons d'ailleurs d'indiquer de la manière la plus rapide et la plus sobre. Ne serait-il pas possible que les autres passions se fussent formées de la même manière, bien que par un travail beaucoup plus long, beaucoup plus continu? Et, d'autre part, si l'on songe que ces passions, même les plus générales et les plus permanentes, ne sont que des manifestations particulières d'inclinations qui leur préexistent, on est en droit de se demander encore si ces inclinations elles-mêmes ne pourraient pas avoir été formées, dans la longue suite des siècles, par des groupements d'habitudes ayant également leur principe dans des associations d'états de conscience? Cette hypothèse, qui est en corrélation parfaite avec la théorie générale des *associationistes*, aurait l'avantage de nous ouvrir tout un champ inexploré d'études, en nous invitant à rechercher comment ont pu se former graduellement parmi les hommes les passions, et même les inclinations, les plus élevées et les plus complexes, celles au moins dont on peut suivre les traces dans l'histoire. Dût-elle être un jour démontrée fausse, elle créerait du moins à la psychologie comparée, à la biologie elle-même, de nouvelles et séduisantes perspectives.

Nous ne croyons pas qu'il soit actuellement possible de répondre à une pareille question. Il suffira de dire que cette hypothèse n'a rien en soi de plus arbitraire ou de plus absurde que toute autre, à la condition qu'en l'énonçant, on la fasse suivre d'une réserve importante et formelle. Les associationistes (nous avons eu l'occasion de le constater plusieurs fois) ont l'habitude de présenter cette association

des états de conscience, d'où provient à la fois l'évolution psychique et l'évolution organique, comme si elle s'accomplissait d'elle-même, et sans être soumise à aucune raison supérieure, à aucune loi de finalité ; par là, ils rendent leur système très-semblable, au moins dans sa forme générale, au vieux système des atomistes ; ils rattachent toutes choses à un absolu inaccessible et inconnaissable, qui rappelle beaucoup plus le hasard que la raison, et le Destin que la Divinité. Loin de nous une théorie si incomplète, si mutilée ! Nous voulons bien admettre, à titre d'hypothèse, que le principe efficient de l'organisation et du progrès soit une conscience imparfaite, qui se cherche et qui s'élabore dans l'univers ; mais à la condition de reconnaître et de saluer comme la cause finale de ce même progrès, et comme son premier moteur, une Conscience parfaite, infinie, absolue, éternellement en possession d'elle-même, et qui n'a pas besoin de rassembler de toutes parts ses éléments dispersés.

FIN.

ERRATA

Pag. 4,	lig. 23,	*au lieu de* :	de l'histoire,	*lire* :	et de l'histoire.
20,	7,	—	non par,	—	non pas.
35,	22,	—	perfection,	—	perception.
37,	19,	—	en demi-analyse,	—	en dernière analyse.
56,	3,	—	proportion,	—	propension.
59,	15,	—	à un plus degré,	—	à un plus haut degré.
148,	10,	—	corps,	—	coups.
157,	33,	—	leur...leur,	—	son...sa.
161,	12,	—	que par,	—	par.
273,	22,	—	formes successives	—	manifestations successives
281,	3,	—	elle n'en est pas,	—	elle n'en est que.
323,	24,	—	la passion,	—	la volonté.
359,	10,	—	nous donner,	—	lui donner.
400,	8,	—	pour que,	—	parce que.
414,	21,	—	altérations,	—	révolutions.
427,	13,	—	millénisme,	—	millénarisme.

Page 212, lig. 1. Citation placée ici par erreur : elle se rapporte au paragraphe suivant. Ce qui devait être cité ici, c'est un passage du chapitre sur les *Fonctions du système nerveux* où M. Spencer montre que, quand un nerf *afférent* est ébranlé à son extrémité périphérique, il se produit une multiplication presque indéfinie de mouvements nerveux, multiplication dont l'effet est comparable à celui qui se produirait si un homme plaçait le bout du canon d'un pistolet à l'extrémité d'une traînée de poudre, aboutissant elle-même à un magasin de poudre ; une simple pression sur la détente aurait pour dernier résultat une formidable explosion.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE Ier. — De la place de la passion parmi les perturbations de l'ame. 1

Examen critique de quelques définitions. L'étude des passions doit être rattachée à celle de tout un groupe de faits dans lesquels l'activité de l'âme se déploie d'une manière désordonnée et anormale. Des perturbations de l'âme et de la psychologie pathologique. — La connaissance des perturbations de l'âme exige la connaissance préalable de la nature de notre unité. — L'unité du moi n'exclut pas une réelle multiplicité d'éléments subordonnés, ayant chacun son indépendance relative et sa vitalité propre. — Les perturbations de l'âme ont leur principe dans cette indépendance et cette vitalité des éléments subordonnés de notre être. — Considération psychologique sur l'essence générale de la maladie. — Considération sur le sommeil et les rêves. — Considération sur l'illusion et l'hallucination. — Considération sur la folie et ses formes. — De la passion; de ses rapports avec l'instinct; du caractère mixte de ses phénomènes. — Quelle est, dans ces phénomènes, la part de l'activité et celle de la sensibilité.

LIVRE II. — Des éléments de la passion..... 132

Coup d'œil sur quelques théories. — Idée générale de la passion dans les premiers systèmes philosophiques et religieux de la Grèce; dans Platon et Aristote; dans l'épicurisme, le stoïcisme et l'école d'Alexandrie. — Idée générale de la passion dans Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibnitz. — L'analyse découvre dans la passion trois éléments essentiels, dont les deux premiers expriment en elle la nécessité, et le troisième, la liberté. — 1° Élément métaphysique : le rhythme dans le monde moral comme dans le monde physique; ses ondulations diverses. — Explications d'Herbert Spencer sur le rhythme dans la conscience et dans les faits sensibles. — Le rhythme dans l'activité ; les tempéraments, les caractères; les passions. — 2° Élément physiologique : libération et dif-

fusion d'énergie nerveuse. — Caractères communs que cette diffusion présente dans les émotions et les passions. — Caractères spéciaux qu'elle présente dans les passions proprement dites. — 3° Élément psychologique : le consentement de l'âme. — Deux formes de ce consentement : le consentement de la volonté et celui de la raison. — Le vice ; la conviction erronée et la conviction délirante ; la passion. — Il y a deux phases dans le développement de la passion : le déchirement intérieur et la chute ; caractères de l'un et de l'autre. — Dernière explication psychologique de l'activité extraordinaire des passions.

LIVRE III. — Des formes de la passion..... 244

Que la passion est le principe des grandes pensées et des grandes actions, autant que des pensées mauvaises et des déterminations funestes. — Qu'elle se présente sous deux formes essentielles, dont l'une est bonne et progressive, et l'autre, régressive et mauvaise. — La passion dans la Nature. — Légitimité des efforts qui ont été faits pour concevoir l'activité de la Nature d'après une forme empruntée à la connaissance de l'âme. — Hypothèses proposées au sujet de cette forme : Leibnitz, la force : Schopenhauer, la volonté ; Platon et Aristote, le désir. — Que les intermittences et les irrégularités du Progrès nous autorisent à concevoir cette activité plutôt encore sous la forme de la passion que sous la forme du désir. — La passion dans l'homme. — Que le progrès moral, intellectuel, social, se réalise par des efforts successifs, par des élans de passion. — Rôle considérable des hommes passionnés, des enthousiastes.

Théorie des formes de la passion dans l'homme, d'après Platon et Aristote. — Complément de cette théorie : que les deux formes essentielles de la passion représentent les deux influences auxquelles l'homme est soumis, en tant qu'il appartient à la fois, et avec une égale conscience, à l'ordre des causes efficientes et à l'ordre des causes finales. — Observations complémentaires sur l'élément métaphysique et l'élément psychologique de la passion.

La passion dans l'histoire. — Ses manifestations essentielles : la révolution et la guerre. — Les deux formes de l'une et de l'autre.

LIVRE IV. — Rapport de la volonté et des passions..... 300

Que la vie morale est une lutte continuelle contre les passions, et non-seulement contre les passions mauvaises, mais aussi, à certains égards, contre les passions généreuses.

Quelle est la nature du pouvoir par lequel nous luttons contre nos passions. — Deux théories opposées. — L'une de ces théories met directement en présence la raison et la passion, et affirme que la raison combat les passions à l'aide des passions elles-mêmes. — Examen critique. — Erreurs contraires qui peuvent résulter de cette théorie, imparfaitement comprise. — L'autre théorie considère la volonté comme une force distincte, par le secours de laquelle la raison combat les passions. — Difficultés nouvelles. — Objections diverses qui se présentent, suivant que

l'on considère cette force de la volonté comme finie, et semblable à toutes les autres, ou comme indéfinie, illimitée. — Objection générale contre l'idée même d'une puissance répressive de la volonté, en tant que contraire au plan général de l'univers.

Essai de conciliation. — Analyse de la volonté. — Ses deux éléments; ses deux degrés. — La volonté comme noumène et comme phénomène; la volonté infinie et la volonté finie. — Comment la raison crée la volonté proprement dite, la volonté comme phénomène, par une synthèse qu'elle impose aux diverses forces de notre nature; comment elle leur donne la forme de la volonté en même temps qu'elle leur enlève la forme de la passion.

Qualités essentielles que la volonté doit présenter. — Examen de quelques questions de morale spéculative. — Les passions sont-elles bonnes ou mauvaises? — la disposition aux passions. — Les passions sont-elles fatales? — qu'il existe non-seulement dans la volonté un pouvoir réel de dominer les passions, mais encore, dans les passions elles-mêmes, une tendance intime à se tourner vers la volonté.

Étude de quelques questions de morale pratique. — Que nous pouvons lutter contre les passions de diverses manières : en formant graduellement la volonté aux dépens des passions elles-mêmes; en opposant aux passions la volonté une fois formée; en mettant les passions en conflit les unes avec les autres. — Analogie des moyens par lesquels nous agissons sur nos propres passions avec les moyens par lesquels l'orateur agit sur les passions des autres. — Art de mettre à profit l'instabilité naturelle des passions.

LIVRE V. — Principe général de la classification des passions..... 369

Difficultés spéciales d'une classification des passions. — Sur quel principe on doit la faire reposer. — Trois grandes catégories de passions.

Passions organiques. — Fait primordial : tendance de l'animal à conserver sa vie; double forme passionnée de cette tendance : disposition à l'attaque, disposition à la fuite; l'audace et la peur. — Trois groupes de besoins organiques : besoins de nutrition, de génération, d'excitation. — Trois ordres de passions corrélatives. — Passions nutritives : caractère maladif de quelques-unes d'entre elles. — Passions érotiques. — Passions qui se rattachent au besoin général d'excitation; l'ivresse et ses formes.

Passions mixtes ou organico-cérébrales. — Leur caractère commun : transformation de passions organiques par l'intervention d'éléments idéaux. — Au besoin de nutrition se rattache l'inclination naturelle vers la possession, la propriété, la richesse. — Formes passionnées : l'avarice, l'ardeur de spéculation. — Au besoin d'excitation se rattache le désir de distraction, l'amour du jeu. — Formes passionnées : la passion de la chasse, la passion des spectacles, la passion du jeu; analyse des émotions du jeu. — Autres inclinaisons qui se rattachent au besoin d'excitation : le désir d'estime; l'amour du pouvoir. — Formes passionnées : le luxe, l'ambition; formes diverses de l'ambition. — Inclinations qui se rapportent au besoin de génération. — L'amour. — Éléments impliqués dans

le sentiment de l'amour. — Que les passions de l'amour proviennent de l'exaltation de quelques-uns de ces éléments.

Passions cérébrales. — Passions relatives au Vrai, au Beau et au Bien. — Passions religieuses ; leur existence distincte ; l'extase, le mystícisme, le renoncement; le fanatisme. — Passions sociales et passions politiques.

Les passions naturelles et les passions factices. — Qu'il se fait dans l'humanité une création continue de passions nouvelles. — Induction générale sur la formation et le développement de nos inclinations et de leurs formes passionnées.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

2661—77. — Corbeil, typ et stér. de Crété.